الاخلاق الطاهية

يحيى محمد

قلّة هم المفكرون الذين أمعنوا في نحت المصطلحات اللغوية ضمن الممارسة الفكرية. واذا كان بعضهم يجعل من هذا الاهتمام وسيلة لتوسيع رقعة الفكر؛ فان منهم من يجعله غاية لا وسيلة؛ بتبرير ان الفكر محدَّد باللغة لا العكس، او ان اللغة هي التي تشكل طريقة ما نفكر به، وذلك تعويلاً على ما تقوله بعض اتجاهات النسبية اللغوية. بل ان منهم من يجد تبريراً لهذا الاهتمام استناداً الى اعتبار اللغة كائناً انطولوجياً يفكر ويتحدث بلساننا وليس العكس، كما في فلسفة المفكر الالماني مارتن هايدجر الذي أسس العلاقة اللزومية بين اللغة والوجود؛ مثلما تلخصه عبارته الشهيرة "اللغة مسكن الكينونة"، دون ان تكون اداة ووسيلة للتواصل مع العالم الخارجي، ومثله المفكر الفرنسي جاك دريدا الذي جعل من اللغة نظاماً وجودياً حاملاً للنقائض والإحالات المرجئة.

ويُعدّ المفكر المغربي المعروف طه عبد الرحمن من القلائل الكبار الذين اسهبوا في الاهتمام اللغوي في معالجة القضايا الفكرية والفلسفية بغية توسعة آفاقها. بل يتفق جميع من قرأ وكتب عن هذا المفكر بتميزه بهذا الجانب من نحت المصطلحات واشتقاقها او تشقيقها مع كثرة انشاء المفاهيم، ويظهر اثر ذلك لدى كافة مؤلفاته ودراساته. وبعضهم اعتبر هذه الميزة ايجابية، فيما اعتبرها البعض الاخر سلبية. فهي سمة بارزة في تفكيره بحيث غطّت على كافة انتاجه المعرفي. وقد تعطي انطباعاً بقوة الفكر احياناً، والضعف في احيان اخرى.

فاذا كان نحت المصطلحات وابداع المفاهيم وتمييز بعضها عن البعض الاخر هي علامة كل علم متقدم، بل انها تشكل اهمية بالغة للفلسفة، حتى ان البعض مثل المفكر الفرنسي جيل دولوز اعتبر ابداع المفاهيم يمثل سمة الفلسفة التي تُعرف به.. فاذا كان هذا هو جانب القوة في ابداع المفاهيم والتمييز فيما بينها؛ الا ان هذا الحال قد يعكس ضحالة الفكر وضعفه حينما تتخذ العملية طابع الابتذال لكثرة الاستعمال الانشائي لادنى مناسبة، وانها تتبع التعريفات والتوصيفات من دون تحليل.

وحقيقة ان الاسلوب اللغوي الذي اختطه طه عبد الرحمن يحمل كلا الجانبين من القوة والضعف، وربما اغلب انشاءاته واشتقاقاته وتفريعاته كانت لادنى مناسبة من دون اهمية معتبرة، فهي سمة بارزة في مجمل كتبه، حتى انها احياناً تعبر عن مجرد تعريفات وتوصيفات ذهنية يراد اسقاطها على الواقع من دون تحليل ولا اثبات. بل انه قد زاول في احيان كثيرة اشتقاق الفاظ غير متداولة بدل الالفاظ الشائعة الاستخدام مع عدم تغير المعنى، وهي سمة تبتعد نسبياً عما دعا اليه من استخدام المجال التداولي للغة. وكانت هذه الحالات قد غلّفت نتاجاته واعاقت مواصلة التفكير النظري بسلاسة، حتى يجد القارئ الفاحص انه لم يحصل على شيء كثير الفائدة، بل انها سترت حالة الارتباك وعدم الضبط الفكري فيما اراد التوصل اليه من نتائج.

والاهم من ذلك ان هذا المفكر كثيراً ما استخدم الفاظاً معيارية ذات سمة انفعالية بما لا يليق بمفكر ان يتورط بمثل هذا الاستخدام. واحياناً تعبر الالفاظ التي استعملها في المجال الفكري عن حالة من

"العنف الانفعالي"، وكأنه داخل في معركة الضد للضد، كما جاء في كتابه (سؤال الاخلاق) وهو يصوّر العداء المفترض بين النظام العلمي والنظام الاخلاقي الديني، حيث استخدم الفاظاً "انفعالية" مثل: سلطان البطش والبأس والاغتصاب والبغي، وذلك على شاكلة اللغة المستخدمة لدى عدد من اقطاب ما بعد الحداثة وبعض آبائها من امثال الاديب المتفلسف نيتشه.

وفي حوار له ضمن (حوارات من اجل المستقبل) الصادر عام 2011 كشف عن ان سبب طلبه للكلمات والتراكيب غير المستخدمة هو نفوره من الابتذال اللغوي، ولأنه في الصغر كان يمارس الابداع الشعري والاهتمام بالحرف ومن ثم عجائب اللغة. وافاد في حواره انه اتّبع في كتاباته الفلسفية طريقة خاصة سماها الكتابة الاستدلالية، والتي تتضمن ممارسة فلسفية بنائية او تركيبية؛ مثل كتابات عمانوئيل كانت والتآليف الانجلوسكسونية المعاصرة، كذلك كتابات كبار علماء اصول الفقه مثل الغزالي في (المستصفى).

وبالفعل انه استخدم الكتابة الاستدلالية في بعض من كتبه ودراساته النقدية، لكنه لم يتبع دائماً هذا الاسلوب في الاستدلال، ولم يعطِ العقل النظري حقه كما فعل الفلاسفة الابستمولوجيون.

يمتلك طه عبد الرحمن مزاجاً يوحي للقارئ انه يميل الى التفرد والثقة التامة فيما يقدّمه من كتابات وافكار، وكأنه يحمل رسالة سماوية خاصة لا تقبل التشكيك في الابداع الفلسفي والديني لانقاذ الامة الاسلامية من الجهل والتخلف، وذلك بدل الرؤى التي يصفها بالمقلدة لدى الباحثين والمفكرين العرب، بل ويتصف بالشجاعة والجرئة الفائقة في مخالفة السائد

من الافكار. لذلك قلما يتفق مع رؤى الاخرين حتى مع تلك التي يبدو صوابها او وضوح صدقها.

وقد تنبع هذه الحالة إما عن خلفية سايكولوجية، او عن رؤية ثاقبة، او عن خلل في التفكير. ولو أبعدنا الخلفية السايكولوجية عن دائرة الضوء، واردنا ان نشخص حالة التفكير المترددة بين الرؤية الثاقبة والخلل في التفكير؛ فسنجد أمامنا عدداً من الهيئات التي تتحدد فيها العلاقة بين الرؤية الثاقبة والعدة المعرفية الكافية، وهي ما ينقسم حولها البشر الى اربعة اصناف كالتالي:

1ـ من البشر من يمتلك العدة المعرفية الكافية لكن من دون رؤية ثاقبة.

2ـ ومنهم على العكس، من يمتلك الرؤية الثاقبة لكن من دون عدة معرفية كافية.

3ـ كما منهم من لا يمتلك العدة المعرفية ولا الرؤية الثاقبة.

4ـ اخيراً منهم من يمتلك العدة المعرفية والرؤية الثاقبة معاً.

ومن المؤكد ان طه عبد الرحمن لا ينتمي الى الصنفين الثاني والثالث، فعدته المعرفية واسعة تستوعب كلاً من الاتجاهات العامة لتراثنا المعرفي والفكر الحديث، لا سيما مجالات اللغة والمنطق والفلسفة. ويبقى انه إما ان ينتمي الى الصنف الاول، او الى الصنف الاخير.

ويبدو لي انه ينتمي الى الصنف الاول، وهو انه يمتلك العدة المعرفية الكافية لكن من دون رؤية ثاقبة، وعلى نحو الخصوص انه يحمل خللاً في التفكير رغم ذكائه الحاد. ويبرر هذه النتيجة ان رؤاه اتصفت بكثرة المفارقات وتقلبات الاراء واضطراب الفكر من

دون ضـبط. حـتى خُيّـل اليّ ان الرجـل كـان يتأمـل فيكتب بلا مراجعـة، فتظهـر المفارقـات والتقلبـات وغيـاب الضـبط من دون ان تُلاحـظ. وهي حالـة تُـذكّر بتناقضات المفكر المصري الراحـل حسـن حنفي كمـا عرّاهـا المفكـر السـوري الراحـل جـورج طرابيشـي. فكلاهمـا مصـابان بـداء المفارقـات والتقلبـات، وان الثابت لديهما يكـاد يكـون التغـير والتحـول على طـول الخط.

وقد اعترف طـه في (سـؤال المنهج)، بنفي ان تكـون هناك فلسفة ذات شأن تخلو من التناقضات القريبة او البعيدة، ولا فيلسوف استطاع اجتناب التهافتـات فيمـا نقـل عنـه من مواقـف وافكـار. واستشـهد على ذلـك بعناوين لجملة من النظريات الفلسـفية المتناقضة من دون تفاصيل، كما في نظرية المثل لافلاطون، ونظرية الحركة لارسطو، ونظرية الالوهيـة لسـبينوزا، وغيرهـا. كما اشار الى ان من الفلاسفة من فطن الى تناقضاته وجعل منها حافزاً لـه في تجديـد ارائـه وتغيـير مسـاره الفلسفي، ومن هؤلاء برتراند رسل الذي تجاوز موقفه من النزعه المنطقية وراجع رأيه في نظريه الدلالة.

وللانصاف ان المفارقـات والتقلبـات تطـارد الكـاتب عـبر الـزمن، ويصـعب التخلص منهـا، لكن كثرتهـا هي المشكلة، حيث غالباً ما تصيب اؤلئـك الـذين يسـهبون في الكتابة ولا يسـعهم الـوقت للتـدقيق ومراجعـة مـا يقدّمون. وقـديماً يُـذكر ان الشـيخ ابن المطهـر الحلي (المتـوفى عـام 726هــ)، والموصـوف لـدى علمـاء الشيعة بالعلامة، كان ممن ينطبـق عليـه هـذا الوصـف بكـثرة التناقضـات والتقلبـات، وقـد فُسِـر هـذا الحـال لغزارة ما كان يكتب. كذلك كان قبله الشيخ ابو جعفـر الطوسي (المتوفى عام 460هـ).

وقد تكون كثرة المفارقات نابعة عن الغموض الـذي يلفّ الموضوعات المطروحة للبحث، وهي حالة يشـهد عليهـا تـاريخ الفكـر الفلسـفي عنـد معالجتـه للقضـايا الميتافيزيقية؛ مثل تلـك الـتي اطرهـا عمانوئيـل كـانت في اربــع نقــائض. بيــد ان هــذه النقــائض تعــود الى اطـراف متعـددة دون ان تصـدر عن شخصـية فكريـة بعينها، رغم ان (كانت) اراد ان يصورها بانها نابعــة عن طبيعة العقـل البشـري، اي انهـا نقـائض لهـذا العقـل، ومن ثم لا بد ان ترسوا على سواحل تاريخ هذا الفكر.

كمـا ثمـة مفارقـات قـد تنقلب الى تلفيقـات، وذلـك بفعـل محـاولات الجمـع بين ظـواهر حقـول المعرفـة المتضادة، كتلك الـتي سـقط في شـراكها الفيلسـوف الاشـراقي صـدر المتـألهين الشـيرازي عنـد محاولاتـه التوفيق بين الفلسفة والشريعة. وثمـة اسـباب اخـرى مختلفة تؤدي الى المفارقات والتقلبات.

وبالنسبة الى فكـر طـه عبـد الـرحمن فيبـدو لي ان هاجس الرغبة في تقديم الاطروحات الجديدة للقضـايا الفلسفية لدى كتاباتـه الكثـيرة ضـمن ذات المشـروع؛ هو من اهم العوامل التي جعلت هذا الفكـر يعـاني من سعة المفارقات والتقلبات.

وعمومـاً مـا سنشـهده هـو ان الاطروحـة الطاهيـة تتسم بـالقلق والاضـطراب الفكـري. وهي معلقـة في الهواء من دون اساس معرفي محكم. فمن جانب انها تفضـي الى التشـكيك والرهـان على نسـبية المعرفـة، فهي في الغـالب تنكـر وجـود معـارف عقليـة يقينيـة مطلقة باستثناء القضايا الاخلاقية المتحدة مع الجوانب الدينيـة. كمـا من جـانب اخـر يظهـر فيهـا احيانـاً بعض الافتراضات التي ليس عليها دليل معتـبر، كمـا وتجعـل الاستدلال على بعض الاخبـار الروائيـة يتصـف بـاليقين

بما لا يتصف به الاستدلال على المسألة الالهية ولا الضرورات العقلية. حيث تميل الى عدم الاعتراف بالبديهات والاوليات المحكمة، وهي فرضية تفضي الى ان لا يكون للحقائق ولا الحق والباطل من معنى، بل ما يطرح يمثل نسقاً من انساق فكرية متعددة بلا حدود، رغم ان هذا النسق يتصف بالفجوات والتناقضات المفتوحة.

لقد تقبّل طه الفلسفات المعارضة للدعوى القائلة بوجود افكار عقلية مشتركة يتفق عليها البشر، ومنها افتراضات العقل الاولية وقواعده المنطقية وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض. واستلهم هذه المعاني من خلال دراسته للمنطق الحديث، فضلاً عن تأثره العميق بفلسفة عمانوئيل كانت في نقده للعقل الخالص واكتفائه بالنظرية الحسية لدى البحث الابستمولوجي. لكن عمانوئيل كانت عوّض نقده للعقل النظري باللجوء الى العقل العملي المتمثل بالجانب الاخلاقي، فيما ان طه عوّض عزوفه عن العقل النظري باللجوء الى الاخلاق المصطبغة بالدين او المتحدة به، مع تشربه بالعرفان الصوفي وتأثره بعدد من علماء التراث من امثال ابي حيان التوحيدي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

***

واشير الى انه لم يكن في نيتي مواجهة مشروع طه عبد الرحمن بخلاف مشاريع ثلاثة سابقة عرّضتها للنقد عن قصد ونية مبيتة، وهي تعود الى كل من: محمد باقر الصدر في مشروعه الابستمولوجي (الاسس المنطقية للاستقراء)، ومحمد عابد الجابري في مشروعه الموسوم (نقد العقل العربي)، وعمانوئيل كانت في كتابه العالمي الشهير (نقد العقل

المحض).. فالذي جعلني اضـطر للكتابـة عن مشـروع طـه هـو مـا فرضـته دراسـتي حـول (فلسـفة النظـام الاخلاقي) والـتي لم تكتمـل بعـد، اذ شـعرت بضـرورة عرض نظريته في هـذا المجـال مـع مناقشـتها، الا انـه عنـدما توسـع البحث وجـدت نفسـي مضـطراً لعـرض مجمــل مذهبــه بشــكل مســتقل، خاصــة وان المــدار الاخلاقي يمثـل قطب الـرحى في مشـروعه الفكـري، فهو متشابك مع المدارات الاخرى المعرفية والوجودية والدينية والثيولوجية او الكلامية. وحاولت قدر الامكـان ان لا اتوســع في طــرح كافــة مفاصــل مــا كتبــه، بــل حددت النقاط الاساسية مـع التركـيز على المفارقـات التي صادفتها خلال البحث. لذلك بدا اهتمامي بالنسـق الطاهي ان كان متناقضاً ام متسقاً اكثر من اي اهتمام اخر. لكن دون الرغبة في استقصاء الثغرات والاخطاء هنا وهنـاك، ولا الـدخول في المعارضـات الهامشـية او تلك التي يكثر فيها الجدل دون طائل. ومن ثم توصلت الى ان هـذا المشـروع مضـطرب ويفتقـر الى الضـبط لكثرة المفارقات والتقلبات.

وانبّه اخيراً الى ان مـا طرحتـه من نقـد انمـا يتعلـق بالفكر الطاهي ولا مساس لـه بشـخص طـه الانسـان، حيث أكنّ له تمام المحبة والاحترام.

وهذه اولى مراجعاتي حول فكره..

الانسان والاخلاق

وضع طه عبد الرحمن عـدداً من الكتب الـتي تعـالج الجانب الاخلاقي والعملي من الفكـر الانسـاني، وكـان ابرزهـا كتـاب (سـؤال الاخلاق) وقبلـه (العمـل الـديني وتجديــد العقــل). فقــد وصــف مــا جــاء في (ســؤال

الاخلاق) الصـــادر عـــام 2000 بانـــه عمـــل حـــداثي وتجديـدي، وجعلـه ينـدرج ضـمن مـا يسـمى بفلسـفة الدين. واعلن انه قد اتى بشيء على غير مثال سابق، وهو بذلك عمل تجديـدي. ومثـل ذلـك اعلن في تمهيـد كتابـه الاخـير (السـيرة النبويـة والتأسـيس الاخلاقي) والذي صـدر خلال الشـهر السـابع من السـنة الجاريـة 2024، بانــه وضــع فلســفة اخلاقيــة على غــير مثــال سابق، سماها الفلسفة الائتمانية.

في حين سبق له ان اعلن في كتاب (العمل الـديني وتجديـد العقـل) الصـادر عـام 1989 بـان الفكـر، لأي كان، يعتمد على نماذج سالفة او سابقة يرجع اليها في تحصيل المعرفـة وتبليغهـا. او ان الفكـر لا يسـتقيم الا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة.

ويعتبر كتاب (العمـل الـديني وتجديـد العقـل) النبتـة الاولى الـــتي غرســـها صـــاحبها في الفكـــر الاخلاقي، وكــذلك التجربــة الصــوفية، والــذي مهّــد الى مراحــل متطـــورة تصـــب في المشـــروع الطـــاهي، كمـــا في مؤلفاتـــه: ســـؤال الاخلاق وروح الـــدين والتأســـيس الائتمــاني لعلم المقاصــد وســؤال الســيرة الفلســفية وغيرهــا. وهــو مشــروع قــائم على النظريــة الاخلاقيــة الدينية وفق المشرب الصوفي.

فمن وجهـة نظـر هـذا المفكـر انـه لا بـد من بنـاء حضارة جديدة استناداً الى الاخلاق، مشـيراً الى غيـاب كلي للمساعي في تجديد النظر في الاخلاق الاسلامية بما يضاهي الفلسفات الاخلاقية الغربية الحديثة، مؤكداً على انــه لا شــيء اخطــر على الانســان من الاخلاق، رغم تقييده لها بالدين كما سنلاحظ..

لقـد ربـط طـه الاخلاق بكـل من الانسـان والـدين والوجود والمعرفة الكونية وغيرها مما لا ينفـك بعضـها

عن البعض الاخر. لذلك كان لا بد من استعراض هـذه المباحث كالتالي..

***

عـرّف طـه الانسـان بانـه كـائن اخلاقي. فـالميزة الفريدة الـتي رآهـا فيـه هي الاخلاق دون غيرهـا من الخصائص الاخرى. فهي السمة الوحيدة الـتي يمتـاز بها عن الحيوان. وظل يكـرر هـذا المعـنى حـتى في كتبـه الاخـيرة كمـا في (سـؤال السـيرة الفلسـفية) الصادر عام 2023. فوجود الانسـان يصـاحب وجـود الاخلاق وانه لا انسان بغير اخلاق، ومن ثم فالطبيعـة البشرية هي طبيعة اخلاقية، وانها ذات رتب متعددة، وان الاخلاق هي بعدد افعال الانسان الى ما لا نهاية. لذا قد يكون الفـرد انسـاناً اكـثر من الاخـر. كمـا ان هوية الانسان ليست ثابتة، فهي في تحول من طـور الى اخر. ونفى بهذا الصـدد ان يكـون احـد تكلم عن ذلك، واعتبر الحاجة تدعو الى انشاء نظريـة اخلاقيـة يكـون من اصـولها الجمـع بين شـرطي الاخلاق والانسانية، حيث الاخلاق هي مـا بـه يكـون الانسـان انساناً، وانها الاصـل الـذي تتفـرع عليـه كـل صـفات الانسان من حيث هو كذلك.

لقد نفى هذا المفكر ان يكون العقل المجرد هـو مـا يميز الانسان عن الحيوان كما جرى التعريـف التقليـدي بذلك، واعتبر اختلاف العقل بينهما هو اختلاف بالدرجـة، حيث ان العقـل موجـود ببعض النسب في الحيـوان، خلافاً لخاصية الاخلاق التي ينفـرد بهـا الانسـان دون ان يشاركه الحيوان فيها. ومن ثم اعتبر المعيار الذي يحـدد التفرقـة بين الانسـان وغـيره هـو ان (الانسـان حي عامـل)، في قبـال مـا تقولـه الفلسـفة اليونانيـة بـان (الانسان حيوان ناطق).

وسنرى ان ما يقال بشأن الاخلاق لا يختلف عما يمكن قوله بشأن العقل، فهو ذو رتب مختلفة وان له قابلية على التحولات غير المتناهية. وهو في بعض دراساته المتأخرة – كالتأسيس الائتماني لعلم المقاصد - اشار الى ان العقل والارادة هما قوام الخاصية الانسانية. لكن يُفترض ان العقل الذي قصده – هنا - ليس العقل النظري المجرد كما سنعرف.

العقل والاخلاق

من حيث التفصيل اعتبر طه ان العقل المجرد لا يحقق انسانية الانسان بما هو انسان، بل ما يحقق ذلك هو ما اطلق عليه العقل المسدد، واكمل منه العقل المؤيد. فهذه ثلاثة اصناف للعقل وفق تقسيماته التي ألِفَ استخدامها منذ كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) وحتى كتبه الاخيرة مثل (سؤال السيرة الفلسفية) و(السيرة النبوية والتأسيس الاخلاقي)، وذلك على عكس التراتب التفاضلي الذي طرحه المفكر الراحل محمد عابد الجابري في تصنيفه الثلاثي لنظم العقل، حيث جعل النظام البرهاني في القمة كعقل منشود، وأقل منه النظام البياني، ثم النظام العرفاني الذي يعزو له سبب انحدارنا وتخلفنا الحضاري، ووصفه بالاوصاف السلبية كاللامعقول والعقل المستقيل، خلافاً لرؤية طه الذي اعتبره العقل المنشود – كما في صيغته المعتدلة - ووصفه بالاوصاف الايجابية وسماه بالعقل المؤيد. ولدى طه ان العقل المجرد، اي المجرد عن القيم، اوسع من النظام البرهاني كما اراده الجابري، وان العقل المسدد، اي المسدد بالقيم، لا يساوي النظام البياني – المتضمن لعلم الكلام وغيره - عند الجابري.

هذا بالاضافة الى ان تصنيف الجابري متعلق بـالنظم البنيوية اكـثر منـه تصـنيفاً للعقـول، فهي نظم متكاملـة تتفـاوت في المعارضـة والاختلاف[1]. أمـا تقسـيم طـه فمعـني بـالعقول دون النظم البنيويـة المتكاملـة، فهي تعبّر عن ادوات واساليب للتفكـير، وان بعضـها يتضـمن البعض الاخر ويزيد عليه، لكنهـا مـع ذلـك محملـة ببعض البنى الاعتقادية، وتتفاوت في المعارضة والاختلاف.

وبحسب ثلاثية طه للعقل، فان الاول منهـا يخلـو من الخاصـية الاخلاقيـة والعملية، وقـد عرّفـه في (سـؤال السيرة الفلسفية) بانه العقـل الـذي ينـتزع المعقـولات من المحسوسـات. لكنـه نفى في محـل اخـر ان يكـون قصــده من هــذا العقــل هــو انــتزاع المعقــول من المحســوس. أمــا الاثنــان المتبقيــان فهمــا اخلاقيــان، احدهما اكمل من الاخـر. لـذلك فهـو يعـرّف الانسـان – كما في (سؤال الاخلاق) - بانه يمتلك عقلاً مسدداً، فيما يعرّف الانسان الكامل بانه يمتلك عقلاً مؤيداً. هـذا على الـرغم من انـه يقيـد العقـل المسـدد – كمـا سـنعرف - بقيامه على اصول الشرع، فكيف يكون تعريفاً للانسـان عامة؟

على ان تسمية العقلين المسدد والمؤيد هي نفسـها عبارة عن العقل الاخلاقي (الشـرعي) والعقـل الـذوقي (الصــوفي). لكن يعــود الاصــل في اختيــار طــه لهــذه التســمية الى مــا ورد في بعض كتب الــتراث من ان الفضــائل او الســعادة التوفيقيــة اربــع، هي: الهدايــة والرشد والتسديد والتأييد، كالذي اشار اليه في (تجديـد المنهج في تقويم التراث) الصادر عام 1994. وجاء في تعريــف التســديد - كمــا في (الذريعــة الى احكــام الشريعة) للراغب الاصفهاني - انه تقويم ارادة الانسـان وحركاتـه نحـو الغـرض المطلـوب، وتعريـف التأييـد هـو

[1] انظر: يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان.

تقوية امر الانسان بالبصيرة من داخل، وتقويــة البطش من خارج[2].

وعلق طه على هذه الفضائل فاختصرها بـان معـنى الهدايـة عـام، وان الفضـائل الاخـرى اخص منهـا، وان التســديد اخص من الرشــد، وان التأييــد مســتقل عن التســديد، وبــذلك يمكن الحصــول على قســمين من الفضائل التوفيقية هي: التسديدية، ولها تعلـق بتحصـيل الهداية في تبيّن المقاصد. والتأييدية ولها تعلق بتحصـيل الهداية في اسـتعمال الوسـائل. ومن ثم اسـتخلص من ذلك نـوعين من اليقين؛ همـا اليقين التسـديدي واليقين التأييدي، بالاضافة الى اليقين المتعلـق بالعقـل المجـرد اليوناني. بـل وحـوّل هـذه الخصـائص الى عقـول، لكـل عقل امتيازاته التي تجعله مختلفاً عن الاخر.

وهو في (سـؤال الاخلاق) اضـفى اوصـافاً على هـذه العقــول الثلاثــة مســتمدة من احــدى الايــات القرآنيــة الكريمة، فاعتبرها تتمـيز بالحكمـة والموعظـة الحسـنة والمجادلـة بالحسـنى، وفـق الايـة الكريمـة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَـادِلْهُم بِـالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحـل\ 125). فالعقـل المؤيـد يوصـف بـ (الحكمة)، والعقل المسدد بـ (الموعظـة الحسـنة)، أمـا العقل المجرد فيوصف بـ (المجادلة بالحسنى).

كما اعتـبر التقسـيم في الايـة يوافـق اطروحتـه في العقـل، حيث الاخـير على ثلاث مـراتب: اعلاهـا العقـل المؤيد الذي يختص به صاحب الحكمة، واوسطها العقل المسدد ويختص به صاحب الموعظـة الحسـنة، وادناهـا العقل المجرد ويتميز به صاحب المجادلة بالحسنى.

هـذا على الـرغم من ان طـه يصـف العقـل المجـرد باليوناني كالذي اشرنا اليه قبل قليل، فكيـف يتمـيز بـه

---

[2] انظر: الراغب الاصفهاني: الذريعة الى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسـة ابـو اليزيـد العجمي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م، ص119-120.

صاحب المجادلة بالحسنى وفـق الوصـف القـرآني ومـا يوحي به من مدح خلافاً لمـا اراده هـذا المفكـر. كـذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر صـاحب العقـل المسدد مـؤتمن على "الحكمة" او على حقائقهـا، فيمـا ان صاحب العقل المؤيـد يعلـو على ذلـك بامتلاكهـا، اي ان للعقـل المسـدد علاقـة غـير منقطعـة عن الحكمـة، بخلاف تصوره السابق في (سؤال الاخلاق).

كما سبق له في (العمل الـديني وتجديـد العقـل) ان وصف العقل المؤيد بانه مقـرّب، والعقـل المسـدد بانـه قربائي، والعقل المجرد بانه مقارب.

واذا كان تعريف العقل المجرد بانه ذلك الـذي يخلـو من العمل، فان تعريف العقل المسدد هـو ذلـك الـذي اهتدى الى معرفة المقاصد النافعة. او هو العقل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعـة او دفـع مضـرة، متوسـلاً في ذلك باقامة الاعمال التي فرضها الشرع. فهو عقل مجرد وقد داخلـه العمـل الشـرعي، اذ بـدخول العمـل فانه يلبس اوصاف التسديد العملي.

وعلى هذه الشاكلة جاء وصف العقـل المسـدد كمـا في (سؤال السيرة الفلسفية) بانه العقل الذي يـزدوج فيه البعد النظـري بالبعـد العملي ازدواجـاً يعسـر معـه التمييز بينهما، بل يعسر تحديد اين يبدأ اي منهمـا واين ينتهي. فالنـاظر بواسـطة هـذا العقـل يفكـر بمقـولات عملية، والعامل على العكس يعمـل بمقـولات نظريـة. لكن كمـا سـنلاحظ ان طبيعـة هـذا العقـل في كتابـه المشار اليه تختلف عما جاء في كتبه السابقة.

وعلى العموم يقوم العقل المسدد، كما في (العمـل الـديني وتجديـد المنهج)، على اركـان ثلاثـة اساسـية: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والاشتغال. وهـو مـا اصـطلح عليـه الفقهـاء والاصـوليون بالعقـل غـير

المستقل او المقيد، حيث يقوم على اصول الشرع. وسماه طه بالمسدد بدل المقيد حيث تبعيته للشرع تجعله قادراً على ادراك مصالحه الدنيوية والاخروية، لذلك فهو مسدد، واحياناً يطلق عليه العقل المسدد بالقيم او قيم الشرع. ويسمى ايضاً بالسمع، معتبراً ان اهل السمع واصحاب العقل المسدد افضل من اهل العقل المجرد او النظّار. والفقهاء هم اهل السمع او العقل المسدد خلافاً للنظّار مثل المتكلمين.

ويعبّر طه عن هذه العقول بالعقلانيات كما جاء في (العمل الديني وتجديد العقل)، ومن ثم اكّده في (الحوار أُفقاً للفكر) الصادر عام 2013. فالعقلانية المجردة هي المجردة عن الممارسة العملية، وبالخصوص الممارسة الدينية والعمل الشرعي، معتبراً العقلانية بهذا المعنى ليس لها يقين لا في دفع المقاصد المختارة، ولا في نجاعة الوسائل المحددة لبلوغها. اما العقلانية المسددة فهي مسددة لان صاحبها اخذ قيمه من نصوص الوحي رغم انه تعثر في اتخاذ الوسائل الموصلة الى تحقيق تلك القيم، حيث يظن انه اقتبس هذه الوسائل من هذه النصوص المنزّلة، لكنه في الحقيقة اقتبس ظاهرها وفاته جوهرها. في حين ان صاحب العقلانية المؤيدة يأخذ مقاصده وقيمه من الشرع ويحصل اليقين في نفعها، كما يأخذ منه الوسائل التي توصله الى هذه القيم؛ محصلاً اليقين في نجاعتها.

ويستند طه في تحديده لمضمون العقل المسدد الى النص الديني من حيث مزاوجة العقل بالعمل، تمييزاً له عن العقل النظري المجرد. وهو ذاته العقل الفقهي وما على شاكلته. كما انه هو ذاته الذي يميز الانسان عن الحيوان، بفعل تضمنه للجانب العملي او

الاخلاقي. حيث العمل هو جملة سلوكيات او تصـرفات توصـف بالحسـن والقبح او الخـير والشـر، لـذا فهي داخلة في باب الاخلاق، كالذي قرره في (الحوار أُفقـاً للفكر).

ولا ادري كيف يستقيم اعتبار العقل المسدد هـو مـا يميز الانسان عن الحيوان، وفي الوقت ذاته انه يتمثـل بالعقـل الفقهي ومـا على شـاكلته، بـل وانـه لا تكـون العقلانية مسددة الا اذا اخذ صاحبها قيمـه من نصـوص الوحي؟. فهذه المفارقة لا تجد لها حلاً حتى مع اعتقـاد طه بان الانسان كائن حي متدين، وان الهوية الانسانية هي في حقيقتها هوية دينية، وانه لا انسان بغير دين؛ لا سيما انه يعول على التوحيد بين الاخلاق والـدين، كمـا سنعرف.

على ان طه لا يتوقف عند حـد العقـل المسـدد، بـل اضاف اليه العقل المؤيد الذي ادعى ان مصدره النص الـديني ايضـاً، من حيث البحث عن الوسـائل الناجعـة التي توصل الى القيم المقصودة كما هي محددة لـدى العقـل المسـدد. وهـو الحـال الـذي يختلـف فيـه عن مسـلك الفقهـاء، او من يعتـبرهم اصـحاب العقـل المسدد. فعملية تحديد الوسائل التي يدل عليهـا النص الديني ليست هي موضع اتفاق بين الطرفين. بل حتى القيم المقصودة التي يدل عليها النص الديني هي ايضاً موضـع اختلاف بين الفقهـاء انفسـهم، او بينهم وبين غـيرهم من اتبـاع الفكـر الـديني، كمـا بينهم وبين الطاهية.

وعموماً انـه عـرّف العقـل المؤيد، كمـا في (سـؤال الاخلاق)، بانه العقل الذي اهتدى الى تحصـيل الوسـائل الناجعـة فضـلاً عن تحصـيل المقاصـد النافعـة. فعنـد تحصيل الوسائل الناجعة يتم تجاوز مرتبـة التسـديد الى

مرتبة التأييد. وهو العقل الذوقي (الصوفي) الذي خالط فيه العمل للنظر، وخالطت التجربة الحية فيه للعمل.

ورغم امتـداح طـه للعقـل المسـدد في كتبـه الـتي سـبقت (روح الـدين: من ضـيق العلمانيـة إلى سـعة الائتمانية) الصادر عام 2011، حيث اعتبره قادراً على ادراك المصالح الدنيويـة والاخرويـة، لكنـه في الكتـاب المشار اليه وصف اتبـاع هـذا العقـل بالطـاغوت حيث يشرعون الاحكام الخاصة والعامـة من عقـولهم وليس من عند الله، كما سيأتي في محله. ثم عـاد في كتابـه (سؤال السيرة الفلسفية) ليجعـل من العقـل المسـدد ممثلاً للفلسـفة "الحقة" من دون ان يقيـده بالشـرع، بدلالة انه عدّ سقراط والانبياء قبل النبوة هم من ابـرز من يمثلون هذا العقل.

وبالتـالي نجـد قلقـاً واضـطراباً في مفهـوم العقـل المسدد ومصاديقه، ففي مجمل كتبه اعتبر هذا العقـل هـو خاصـية الانسـان كتميـيز لـه عن الحيـوان، وفي الوقت ذاته اعتبره مقيـداً باصـول الشـرع واخـذ قيمـه من نصـوص الـوحي، وهـو من الغرابـة، حيث ان ذلـك يسـتلزم ان يكـون مفهـوم الانسـان مرتبطـاً بـالوحي والشرع. كما عدّ ابرز من يمثل هذا العقل هم الفقهـاء مع الاشـادة باتّبـاعهم هـذا النهج التسـديدي رغم بعض المؤاخذات، وزاد على ذلك في (روح الدين) فوصـمهم ومن على شـاكلتهم من مصـاديق هـذا العقـل بـأنهم اصحاب طغيان او طواغيت.

في حين انـه في (سـؤال السـيرة الفلسـفية) جعل هذا العقل دون قيد الارتباط باصـول الشـرع ونصـوص الوحي، واعتبر سقراط والفلاسفة الصـدّيقين والانبيـاء قبل النبوة هم من يمثلون مصاديق هـذا العقـل وليس الفقهاء، وجميعهم ممتدح من دون جرح واعـتراض. اذ

رأى ان العقـــل المســـدد يتمثل بالفلســـفة "الحقة"، ومنها الفلسفة الاسلامية "الحقة" كما وصفها من دون ذكر نماذج فلسفية اسلامية تمثلها.

كما اعتـــبر الانبيـــاء هم من يمثلـــون العقـــل المؤيد ويمتلكون الحكمة التي لا تنفك عن اصلها الالهي بخلاف الفلسفة، ويوحي احياناً بانه لا يشاركهم في هذا التمثيل احد، كما في عبارته التي يشير فيها الى وجود "معرفـة مؤيدة يتفرد بها النـبي". لكنـه في احيـان نـادرة يـوحي بان النـبي يمثـل نموذجـاً على هـذا التمثيـل، كتصـريحه بلفظ "كالنبي" وهو في معرض ذكره للعقـــل المؤيد، لا سيما انه يرى بان الحكمة الـتي يمتلكهـا العقـل المؤيـد لهـا اصـل صـوفي، اضـافة الى تقريـره - خلال مقارنـة رؤيته برؤية المفكر الفرنسي بيير هادو – بـان الصـوفي هـو من يـروّض بـاطن نفسـه، وانـه ينبغي ان ينضـبط الـترويض بالعقـل المؤيـد الـذي يـترقى الى الاسـتعانة بالذات الالهية. لكن قـد يقصـد بـذلك ان النـبي هـو من يمثـل العقـل المؤيـد وبـه ينبغي ان ينضـبط تـرويض الصـوفي لبـاطن نفسـه. وهـو الاقـرب وفـق سـياقات حديثـه مـا لم يعتـبر المتصـوفة انبيـاء كالـذي عليـه ابن عربي.

عموماً رأى طه كما في (سـؤال العمـل) ان اقصـى ما يمكن تحقيقه بالعقل النظري المجـرد هـو اوصـاف الاشـــياء وعللهـــا الظـــاهرة دون التعـــدي الى ادراك مقاصدها الخفية خلافاً للتغلغل في العمل.

وحقيقة ان ادراك المقاصد من خلال العقل النظري ممكن. انمـــا اراد هـــذا المفكر التغلغـــل في التجربـــة الصوفية لادراك المشاهدات الغيبية التي يعجـز العقـل المجرد عن مشـاهدتها، وهي التجربـة الغنوصـية الـتي يؤكد عليها العرفاء.

فقد اشار في (العمل الديني وتجديد العقل) الى ان التجربة الخلقية المؤيدة تجمع بين العقل والغيب، وكذا بين العلم والاخلاق وفق النهج الصوفي. واركان هذه التجربة هي كما يلي:

1- ركن القدوة، حيث ان القدوة يتولى تخليق الانسان بالصلة بين العلم والاخلاق.

2- ركن الاشارة، حيث تتولى الاشارة تخليق الانسان بالصلة بين العقل والغيب.

واعتبر العقل المؤيد لا يرى شيئاً الا ويرى الحق فيه، ولا يعرف شيئاً الا ويعرفه به، بفضل التقرب بالنوافل. وهو الحال المعروف بوحدة الشهود، والذي يمثل لدى الصوفية – كما نرى - سلّم الترقي الى وحدة الوجود[3].

ووفق توصيفاته للعقول اعتبر ان غاية العقل المجرد هي معرفة الصفات، وغاية العقل المسدد هي معرفة الافعال واستمداد المقاصد والمعاني والقيم من النص الديني. اما غاية العقل المؤيد فهي معرفة الذوات. وحسِب انه لا سبيل الى معرفة الذات بطريقة النظر، حيث لا يوصل الا الى الصفات، ولا بطريق العمل حيث لا يوصل الا الى الافعال، بل لا بد من الجمع بين النظر والعمل والتجربة عبر الملابسة والتي تصل في اعلى مراتبها الى المباطنة الصوفية. حيث يرتقي العقل المؤيد الى استمداد الاسرار والانوار والارواح.

وبذلك يكون العقل المؤيد هو الوحيد بين العقول الثلاثة يمكنه الاحاطة بالاعيان الخارجية او الذوات المتشخصة في الوجود من خلال توظيف مفهوم الملابسة التي وردت على لسان العرفاء، ومن ذلك نقله لقول الغزالي في (المنقذ من الضلال):

---

[3] انظر: النظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (3).

"التحقيـق بالبرهـان علم، وملابسـة عين تلـك الحالـة ذوق"[4]، حيث اعتبر الملابسة وصفاً من اوصاف العقل المؤيـــد وهي تتضـــمن الاشـــتغال والتجربـــة الحيـــة. والملابســـة هي كالملامســـة، لكن الاولى تحصـــل في التجربة الحية، فيما الثانية تحصل في التجربة الحسية.

أما المباطنة التي هي اعلى درجات الملابسة، ففيها يتم ادراك الذات فتكون دليلاً على الاوصاف والافعـال. كما فيها يمكن ان يتعلق العبد بربه وان يكون سر هذا التعلق في قلبه هو الـدال على كـل شـيء في نفسـه وفي افقـه، فتكـون الـذات دليلاً، والاوصـاف والافعـال مدلولاً.

وبحسب طه، ثمة منفعتان للمباطنة التي يصل اليها صاحب العقل المؤيـد، همـا: الطمأنينـة والمحبـة. وان صـاحب هـذا العقـل يجمـع بين (العينيـة والعبديـة) في تجربته الصـوفية. فالعينيـة هي معرفـة المؤيـد لـذوات الاشياء بالملابسة. اما العبدية – او العبودية والعبدانيــة في العرف الصوفي - فهي معرفته لذاتــه في تبعيتهــا. فلا عبدية إلا بملابسة المؤيد للارتباط الذي يحصــل بــه التعين الخَلْقي والتخلــق الخُلقي. ولا ملابســة انفــع الا بالوفـــاء بشـــرطيها، وهمـــا الخـــروج عن قصـــد ادراك الصـفات – كمـا يزاولـه العقـل المجـرد - وعن قصـد ادراك الافعــال – كمــا يزاولــه العقــل المســدد -. ولا صـفات يتعين تـرك قصـد ادراكهـا الا عـالم الاشـياء او عالم الموجودات الكونية، ولا افعال يتعين ترك قصدها الا عالم الاعمال. فيحصل ترك التبعية للشيء والتبعية للعمـــل، والاول هـــو التخلص، والثـــاني هـــو الاخلاص. وبذلك تمهـد تحقيـق شـرط ثـالث هـو معرفـة التبعيـة المحققة للعبدية باسم الخلاص.

---

[4] عدّد الغزالي ثلاث درجات لحالات المعرفة، هي العلم، والذوق، والايمان الذي عرّفـه بانه القبول من التسامع والتجربة بحسن الظن (المنقذ من الضلال، ص35).

وفي التوصيفات الصوفية عادة ما يتم الربط بين الاخلاص والتخلص بشكل مختلف، مثل القول البليغ لمعروف الكرخي: يا نفس اخلصي تتخلصي[5].

***

اذاً، عرفنا ان طه منحاز الى العقل المؤيد او المسلك الذوقي الصوفي ورجحه على العقلين المجرد والمسدد، او ما نصطلح عليه بالنهجين العقلي و"البياني" مع بعض التحفظ، كما جعل العقل المسدد او "البياني" المتمثل لدى الفقهاء افضل من النهج العقلي كما يتمثل لدى المتكلمين والفلاسفة. وهو قد اعتبر العقل المسدد يحقق ما يتطلبه تعريف الانسان بخصلة العمل والاخلاق، خلافاً للعقل المجرد الذي يخلو من ذلك، رغم ان الابحاث الكلامية لا تخلو من الانشغالات بالقضايا العملية كتلك المتعلقة بقضايا الحسن والقبح والتكاليف الواجبة وغيرها. كما ان ابحاث اصول الفقه لا تخلو من الانشغالات بالقضايا النظرية المجردة، إما لتأثيرها على المباحث العملية للقضايا التكليفية، أو تأتي بفعل الاستطرادات الدخيلة.

التمييز بين العقل العملي والعقل المسدد

لقد عنى طه بالتجريد، كما في العقل المجرد، بانه الانقطاع عن العمل ونسيان قيمته الفعلية في توجيه النظر، وليس انتزاع المعاني وتنسيقها، اذ تتفاضل امكانات البناء النظري من حيث انعكاس العمل فيها ودرجة توغل اثاره في جنباتها، وبهذا يكون العمل مصححاً للنظر.

لكن حقيقة الحال ان قيمة العمل الفعلية في توجيه النظر هي في حد ذاتها مسبوقة بنظر العقل المجرد. فمن الناحية المنطقية ان العقل النظري المجرد هو

[5] الغزالي: احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص178.

الاساس الذي يستند اليه التفكير العملي بكافة ابعاده. فبالاضافة الى نمـط التوليـد المعـرفي الـذي يمارسـه العقل المجرد؛ ثمة نمطان اخـران، احـدهما تفسـيري، والاخـر عملي مصـلحي او نفعي باوسـع معانيـه. وفي النمـط الاخـير يكـون العمـل مخالطـاً للنظـر من دون امكانيـة فصـله بشـكل تـام. ومثلمـا يسـتخدم النمـط التفسيري في توجيـه النمـط المصـلحي النفعي؛ فـان العكس حاصل ايضاً كما في الطريقة العلميـة المتبعـة في العلوم الطبيعية والـتي يـدرجها طـه ضـمن العقـل المجرد. وعندما يكون النمط المصلحي او النفعي تابعاً للشـرع فانـه يصـبح عقلاً شـرعياً، او مسـدداً وفـق اصطلاح هذا المفكر. وهو ينطوي ضمن مباحث العقل العملي.

مـع هـذا فقد ميّز طـه بين هـذين العقلين، فـاعتبر العقـل العملي شـائع اسـتخدامه لـدى اتبـاع العقـل المجرد، وهو يختلف عن العقـل المسـدد الاخص منـه، واستدل على هذا الاختلاف، كمـا في (سـؤال السـيرة الفلسفية)، بان في العقل المسدد شرط ابتـداء، وهـو اصابة الهدف او نيل المطلوب، وليس كل عمل يصيب هدفه. كذلك فـان القيم هي من تحـدد العقـل المجـرد فيقتصر العقل العملي على تنزيل القيم على الواقع او تطبيقهـا في السـلوك، في حين ان القيم في حالـة العقل المسدد هي من استنباط العقل المسدد نفسـه حيث يسـتنبطها من الصـفات الالهيـة وتبقى محفوظـة في الفطـرة. فقيم العقـل المسـدد مـأخوذة من الكمالات الالهية، بينما قيم العقل العملي مـأخوذة من اجتهادات العقل المجرد.

وفي محل اخر من (سؤال السـيرة الفلسـفية) اثـار التمييز بين هذين العقلين لاعتبارين، اولهما ان اهتمـام

العقل العملي بالقيم هو اهتمام بظواهر، والظواهر ترجع دلالاتها الى ذواتها، فلا يتعداها هذا العقل الى سواها، بينما اهتمام العقل المسدد بالقيم هو اهتمام بايات، والايات ترجع دلالاتها الى غيرها، فيتعين ان يتعداها الى سواها مما يعلو على جنسها. والاعتبار الاخر هو ان العقل العملي لا يطلب اصل القيم الا في الواقع مستنتجاً الوجوب من الوجود، وقد يعد بعضهم هذا الاستنتاج مغالطة منطقية بالاضافة الى ما يرثه من تنسيب وتذويت للقيم، بينما العقل المسدد يطلب اصل القيم من الكمالات الالهية، اذ تعتبر القيم معاني مشتقة من هذه الكمالات ومفطوراً عليها بحيث يرتفع عنها التنسيب، اذ الفطرة ولو انها من جهه الخلقة البشرية ذاتية؛ فان مضامينها من جهة الايداع الالهي حقيقية.

كما ذكر في معرض نقده للطبيب ابي بكر الرازي بان للعقلين النظري والعملي وجهين لحقيقة واحدة، وهي العقل المجرد، اي العقل الذي ينظر الى الاشياء بوصفها ظواهر مستكشفاً القوانين التي تنضبط بها وغير معني بالقيم والمعاني التي هي من وراء انضباطها بهذه القوانين، والعقل العملي عند الرازي يخضع ايضاً لهذا التصور التجريدي حتى ولو كانت القيم هي محل نظره، اذ يعد القيم هي الاخرى ظواهر نفسية تخضع لقوانين ينبغي كشفها كما تكشف قوانين الظواهر الجسدية.

وحقيقة ان ما ذكره هذا المفكر في التمييز بين العقلين العملي والمسدد لم يكن سديداً، فالعقل العملي هو اطار عام للمباحث المتعلقة بالقضايا العملية والسلوكية دون ان يتضمن اعتقادات نظرية محددة مثلما هو الحال مع العقل المسدد، وبالتالي لا

تصلح المقارنة بينهما. وكل ما ذكره من صفات للعقل العملي، انما هي نتائج بعض النظريات الداخلة في اطار هذا العقل العام، وهي بالنتيجة لا تلزم عنه بالضرورة.

فالقيم الاخلاقية هي من اهم مباحث العقل العملي، ولا يمتنع اعتبارها نابعة عن كمالات الصفات الالهية. بل في دراستنا (فلسفة النظام الاخلاقي) اعتبرنا ان للنظام الاخلاقي الحدسي ارتباطاً لزومياً بعالم ميتافيزيقي مستقل عن العلاقة الاخلاقية التي نشهد ظواهرها الواقعية. وبالتحديد انه يشكل نوعاً اخر من صفات الوجود الالهي، فهو عنصر ثالث يضاف الى الصفتين الذاتية اللزومية والفعلية؛ كما في التقسيم اللاهوتي المتعارف عليه. فطبيعة هذا النوع من الصفات ليست لزومية كالصفات الذاتية، كما انها ليست من الصفات الفعلية الخاصة بالخلق والابداع، بل مصدرها الانحياز الالهي لما تتضمنه من نتائج خيرة وصالحة للعباد، لذلك فانها لا تتخذ طابع التعميم المطلق عند التنفيذ والتطبيق، بل تتبع قاعدة ما يحقق الخير والصلاح الاعظم. ويمكن التعبير عنها بالصفات الاخلاقية للاله كمصدر اساس لما نشهده من نظام حدسي متميز. فهي اخلاق الله التامة واسماؤه الحسنى، ومن طبيعتها انها تتصف بالكمال التام، ولوضوحها لا تحتاج الى تبرير او ردّها الى شيء اخر يفسرها. فهي الاصل في كل اخلاق دون ان تردّ الى ما سواها، مثلما وجود الاله هو الاصل في كل وجود دون ان يردّ الى ما سواه. وعليه تصبح الاخلاق الحدسية لدى البشر انعكاساً عن تجليات صفات الله الاخلاقية. فهي نفخة الله الروحية، وفطرته التي فطر الناس

عليهـا، والأمانــة الــتي حملهــا الانســان دون غــيره من الكائنات المعروفة[6].

ومن الاخطاء المنهجية التي وقع فيها هذا المفكر ما جاء في تمهيد كتابه الاخير (السـيرة النبويـة والتأسـيس الاخلاقي) من وضع ثلاثة مبادئ منهجية – كما وســمها - وبنى عليها نظريته الفلسفية في السـيرة النبوية، وهي: التوسل بالتفكّر، واعتبار الايـات، والمواثيـق، ومـا يهمنـا في هذا المجال هو التوسل بالتفكّر واعتبار الايات.

فمن حيث المبـدأ الاول ميّـز بين التفكّـر والتفكـير، فعـرّف التفكّـر بانـه النظـر في الاشـياء باعتبـار صـلتها بالانســان جلباً لخــير او دفــع لشر، او هــو النظــر في الاشياء من اجل الانسان؛ كأن حقائقهـا مرتبطـه بقيمه. اما التفكـير فهـو النظـر في الاشـياء لـذاتها لا من اجـل الانسان؛ كأن حقائقها مسـتقلة عن قيمه. لـذا فـالتفكير انما هو تجريد التفكّر من افقــه القيمي. وعليــه اســتنتج بان الاصل هو التفكّر بحيث يكـون هـو الفكـر الفطـري الذي يلازم الانسان في كل احواله العادية، في حين ان التفكير هو الفرع بحيث يكون هو الفكر الصناعي الــذي يتكلفـه الانســان في بعض الاحــوال. وكلا الفكـرين هـو عمل العقل، الا ان العقل الذي يورث التفكّر هو العقــل المسدد بـالقيم، بينمـا العقـل الـذي يـورث التفكـير هـو العقل المجرد من القيم.

يبقى المبدأ الثاني، وفيه ميّز بين الايـات والظـواهر، حيث اعتــبر الايــات هي الاشــياء من حيث ان معانيهــا تتجــــاوز ظاهرها، او هي الاشـــياء في صلة ظاهرهـــا بباطنها. اما الظواهر فهي الاشياء مردودة الى ظاهرهـا وحده، كأنه لا باطن لها بالمرة، فيلزم ان الظواهر انمـا هي تجريد الايات من بعدها المعنوي. واستنتج من ذلــك

[6] انظر: فلسفة النظام الاخلاقي (4)، موقع فلسفة العلم والفهم: http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=191

ان الاصل هو الايات التي يتعامل الانسان الفطري معها، اذ دأب الانسان ان يتطلع الى ما لا يظهر من وراء ما يظهر، بينما الفرع هو الظواهر التي يتعامل الانسان الصناعي معها دون التطلع الى ما ورائها.

لكن من حيث التدقيق نرى ان المبدأ الاول المذكور هو مبدأ ابستمولوجي يتعلق بآلية المعرفة البشرية، في حين ان الثاني هو خاصية انطولوجية لها علاقة بتفسير الواقع الخارجي، ومن ثم فتحديدها قائم على المبدأ الاول.

ولو بدأنا بالمبدأ الابستمولوجي فسنلاحظ؛ ان التفكّر وفق الاشتقاق اللغوي والمقارب للمعاني القرآنية هو ابذال جهد اكبر في التفكير بالشيء لغرض التعرف على حقيقته. فالتفكّر هو زيادة في التفكير، والعلاقة بينهما ليست علاقة مقابلة، ولا انها علاقة اصلٍ بفرعٍ، كذلك ان التفكير امر طبيعي وليس صناعياً متكلفاً. وبالتالي فهما من سنخ واحد؛ الا ان احدهما اكثر جهداً وامعاناً من الاخر، والعقل الذي يُنشئِهما واحد غير متكثر، وعندما يكون موضوعهما الظواهر الموضوعية؛ فان العقل المناسب لهما هو العقل المجرد لا المسدد. وهو ذاته يمكنه عبر التفكّر ان يتوصل الى الحقائق الخفية خلف الظواهر، حيث الانتقال من الظاهر الى الباطن. ومن الطبيعي ان تكون البداية الفكرية ناشئة بالتفكير قبل ان تتنمى وتتركز فتتحوّل الى التفكّر والتدبر.

وعندما يستنتج المتفكّر ان وراء ظواهر الاشياء حقائق اخرى خفية، فحينها تمثل الظواهر ايات دالة على الباطن كالذي افاده طه بحق، وقد يكتفى بها عند عدم التوصل الى الباطن؛ فتصبح مجرد ظواهر فحسب من دون ايات. لكن سواء تم التوصل الى الباطن ام لا،

فكل ذلك ينبعث عن التفكّر او زيادة التفكير والتعمق فيه، وهو الحال الذي يمارسه العقل المجرد، فهو الذي يسعى الى دراسة وفهم الظواهر بغض النظر ان كانت تدل على الباطن فتصبح ايات ام لا.

ويلاحظ مما قدمنا ان التفكّر ليس بالضرورة عبارة عن النظر في الاشياء باعتبار صلتها بالانسان جلباً لخير او دفعاً لشر، اي النظر لاجل الانسان ذاته والذي يورثه العقل المسدد كما يرى طه، بل هو النظر في الاشياء بما قد تدل على حكمة الله في خلقه، فيدرك المتفكّر ان وراء الظواهر حكمة دون ان تأتي عبثاً وباطلاً، وذلك بغض النظر عن مصلحة الانسان واعتباراته من الخير والشر. وهو الحال الذي توحي به عدد من الايات القرآنية الكريمة[7].

العقول الثلاثة وتقلب الرؤية

اشار طه في (سؤال السيرة الفلسفية) الصادر عام 2023 الى وجود طورين اساسيين مرت به رؤيته حول العقول الثلاثة وتحديداتها الاساسية، ثانيهما اغنى من الاول، وهما كالتالي:

الطور الاول: ويتمثل بالمرحلة السابقة على النظرية الائتمانية التي برزت منذ كتاب (روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية) الصادر عام 2011. وفي هذا الطور يتصف العقل المجرد بانه العقل الذي ينتزع المعقول من المحسوس ويفصل النظر عن العمل. وان العقل المسدد هو العقل الذي

[7] مثل النصوص القرآنية التالية: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتفكّرونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ آل عمران\ 191.. أَوَلَمْ يَتفكّروا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ الروم\ 8.. يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتفكّرونَ النحل\ 11.

يصل النظر بالعمـل ويبث القيم النافعـة والصـالحة في الواقع. كمـا ان العقـل المؤيـد هـو العقـل الـذي يجعـل ظـاهر العمـل تابعـاً لباطنـه صـورة وقيمـة، ومتوسـلاً بالوسائل الناجعة والمشروعة.

الطـــور الثـــاني: ويتمثل بالمرحلـــة اللاحقـــة على النظرية الائتمانية. حيث في هذه المرحلة يحتفظ العقل المجرد بمعنـاه في الطـور الاول مـع اضـافة ان خـوض هذا العقل في القيم لا يفيده في شـيء؛ باعتبـاره يخـل بشـرط اساسـي، وهـو وصـل القيم بالصـفات الالهيـة وكمالاتها، اذ لا قيم بغـير اعتبـار لهـذه الكمـالات. وهـذا الشـرط هـو بالـذات مـا يسـتوفيه العقـل المسـدد في الطـور الثـاني، اذ هـو العقـل الـذي يحتفـظ بمعنـاه في الطور الاول مع اضافة ان القيم مـأخوذة من الكمـالات الالهية. امـا العقـل المؤيـد في الطـور الثـاني فيحتفـظ بمعناه في الطور الاول مع اضـافة ان القيم في صـلتها بالكمالات الالهية تجعـل العامـل بهـا يتوجـه بباطنـه الى الذات الالهية نفسها مستدلاً على وجود الكمالات بوجود الذات التي هي اكمل الكاملين.

عمومـــاً ان التميـــيز بين العقلين المســـدد والمؤيد - كما تم تصويره خلال الطـور الثـاني - هـو ان العقـل المســدد يصــل القيم الاخلاقيــة بالصــفات الالهيــة وكمالاتها المبلغ عنها؛ بحيث ترتقي على نتائجهـا في الواقع، بينما يقوم العقل المؤيد بوصل القيم بالذات الالهية فترتقي على اثـار الكمـالات في هـذه النتـائج الواقعية. وحينها يلـزم ان خُلـق الايمـان يكـون على ضربين: الايمان المسدد والايمان المؤيد.

وبعبارة ثانية، ان العقـل المسـدد يكتفي بالاسـتدلال بالصــفات الالهيــة على القيم، امــا العقــل المؤيــد فيستدل بالـذات الالهيـة نفسـها على هـذه القيم. اذ

يسبق الى صاحب هذا العقل "كالنبي" التوجه الى الذات الالهية وخطابها، فيحصل له تعقل الحكمة من حيث صلتها بهذه الذات، بينما لا يسبق الى صاحب العقل المسدد الا التوجه الى الصفات وتبليغها.

كما زاد طه على ذلك بان المعرفة تمتلك نفس المراتب التي للعقل، فهناك معرفة مجردة، يتميز بها المتفلسف التجريدي، ومعرفة مسددة يختص بها الفيلسوف الصدّيق، ومعرفة مؤيدة يتفرد بها النبي. وكل معرفة عليا تتضمن ما دونها وتزيد عليها توسيعاً وتكميلاً، فيلزم ان المعرفة المسددة تتضمن تصورات واستدلالات كما تتضمنها المعرفة المجردة، غير انها تكون موسعة ومكملة، اما تصورات واستدلالات المعرفة المؤيدة فهي الاوسع والاكمل.

وحقيقة نجد تحولاً في الموقف ازاء العقول – وبالذات العقلين المسدد والمؤيد - كما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية) مقارنة بما قبله من مؤلفات. فقد تمت اضافة بعض الحمولات النظرية، كما تم السكوت عن اشياء متعلقة بهما. فمن حيث الحمولة النظرية الادعاء بوصل القيم بالصفات الالهية وكمالاتها كما في العقل المسدد، ولا يبدو ان هذا الحال كان معهوداً خلال المرحلة اللاحقة على النظرية الائتمانية، بل ظهر اول ما ظهر لدى كتابه المشار اليه. ايضاً تم السكوت عن اشياء مثل ان العقل المسدد في كتابه الانف الذكر ممدوح من دون شائبة، وانه يخلو من التقييد باتباع الشرع، كما ان ممثليه عبارة عن الفلاسفة "الصدّيقين" والانبياء قبل النبوة. في حين اعتبر هذا العقل فيما سبقه من كتب ودراسات قائماً على اصول الشرع رغم حمله

لبعض الشوائب، وان ابرز ممثليه هم الفقهاء الـذين انتقـدهم طه بمسـتويات مختلفـة من النقـد، اعلاهـا درجة هي تلـك الـتي بـرزت في (روح الـدين)، حيث اعتبر اعمالهم طغياناً. اما العقل المؤيد فهو ممدوح في جميع الاحوال، لكن اتباعـه في (سـؤال السـيرة الفلسفية) هم الانبياء، كما سنسلط الضوء على ذلك فيما بعـد، في حين قبـل هـذا الكتـاب يتمثـل اتباعـه بالصوفية دون ذكر الانبياء.

وعلى العموم نجد في هذا التحول شيئاً من الاربـاك وعدم الضبط المعرفي.

العقلانية وأشكالها

لقد احتفظ طه بمصطلح العقلانية، ومثلهـا الحداثـة، وعدد من المصطلحات الاخرى الناشئة بفعـل تطـورات الثقافة الغربية دون ان يتجاوز اشكالياتها او يعمـل على اسـتبدالها بالفـاظ اخـرى مناسـبة لثقافتنـا العربيـة والاسـلامية، بـل اضـاف اليهـا الفاظـاً دالـة على الخصوصية، فمثلما توجد عقلانية وحداثـة غربيـة؛ توجـد في قبالهـا عقلانيـة وحداثـة اسـلامية.. وهكـذا صـاغ مفاهيمـه في هـذا الاطـار كـرد فعـل على المفـاهيم الغربية من دون تجاوز.

ففي (سـؤال الاخلاق) الصـادر عـام 2000، ووفـق تصـنيفه الثلاثي للعقـل، ميّـز بين مفهـومين للعقلانية؛ احدهما يعود الى اليونان والغرب، والثاني يعـود الى مـا دعـا اليـه، فـاعتبر المفهـوم الاول يتمثـل بالعقلانيـة المجردة عن الاخلاقية، وهي التي يشترك فيها الانسـان مـع الحيـوان، والثـاني يتمثـل بالعقلانيـة المسـددة بالاخلاقيـة، وهي الـتي يختص بهـا الانسـان دون سـواه. ونقد التقسيم القائل بان العقلانية هي نظريـة وعمليـة،

والاولى لا اخلاق فيها، والثانية تنبني على الاخلاق. حيث اعتبر العقلانية النظريــة إن امكن وجودهـا فلا يمكن ان يتفرد بها الانسان. اما الثانية العملية فلا يجوز ان تكـون النظرية اصلاً لها ولا في مرتبتها.

لكنه لم يتوقف عند هذا الحصر للعقلانية، فقد سـبق لـه في (اللسـان والمـيزان أو التكـوثر العقلي) الصـادر عــام 1998 ان اشــار الى وجــود عقلانيــات كثــيرة ومفتوحة، واصطلح على ذلك بالتكوثر العقلي. واكد هذا المعنى بعد اكثر من عقد من زمان صدور هذا الكتــاب، فقد صرّح في حوار له عام 2011 بانه اصبح على يقين بــان العقلانيــات اكــثر من ان تحصــى، ومن يريــد ان يحصــيها كمن يريــد احصــاء افعــال الانســانية في كــل ازمنتها وامكنتها. وبذلك اصبحت فكرة العقلانيــة ســيالة منبسطة من دون حدود.

كـذلك فـان هـذا المفكـر لم يكتـفِ بجعـل الانسـان والحيوان يشتركان في "العقلانيـة المجـردة" كمـا في (سـؤال الاخلاق)، بـل اعـترف في بعض كتبـه – كمـا سنرى - بـان العقـل ينبسـط على الحيـوان والبكتيريـا والخلايا ومجمل الكائنات الدقيقـة فضـلاً عن النباتـات. لذا فهذا يعني انه اذا كانت العقلانية تصدق مع الحيوان مثلما تصدق مع جميـع افعـال الانسـان؛ فلِمَ لا تصـدق ايضاً مع هذه الكائنات من البكتيريا والخلايا والنباتـات؟ فـأي مـنزلق هـذا الـذي يـؤدي اليـه المفهـوم الجديـد للعقلانية غير المنضبطة والفاقدة للمعنى؟ وهـل يمكن لشيء مـا ان يميزهـا عن اللاعقلانيـة؟ بـل هـل يوجـد شيء يمكن وصـفه بانـه لا عقلاني غـير هـذا المفهـوم ذاته؟!

ثم ان طه في (ســؤال الاخلاق) جعــل من عقلانيــة الاسلام اسمى عقلانية ممكنة بفعـل مـا سـماه، وفـق

بعض روايـات الحـديث النبـوي، بشـق الصـدر وغسـل القلب، وان عقل المسلم اسمى عقل ممكن. وطالب بتعريف غيرنا بواقعة شق الصـدر ومـا اسـماه بـاخلاق شق الصدر. ورأى ان من لم يسلّم نفسـه لمثـل هـذه الجراحة وغسل القلب على سبيل المجاز لن يكون له من التجديد الجذري نصيب، حتى لو توهم انه جمع من الاخلاق مـــا جمـــع؛ لأنهـــا لم تكن الا اخلاقـــاً فرعيـــة وظاهرية، اي اخلاق قشور لا اخلاق جذور. حيث حادثة الشق تحقق الجمع بين العقل والقلب. واشـار الى ان أحـــداث مثـــل الميثـــاق الاول – كمـــا ورد في النص القرآني لآية الذر - وشق الصدر وتحويل القبلة هي مـا تمثل اركان النظريـة الاخلاقيـة الاسـلامية، بـل وتمثـل عقلانية جديدة هي عقلانية الميثاقية في قبال العقلانية غـير الميثاقيـة. فـوراء الاولى افـق الالوهيـة، في حين وراء الثانية افق الادمية.

وهنا يلاحظ ان العقلانيات كمـا في (سـؤال الاخلاق) جاءت محـددة وليسـت مفتوحـة بلا حـدود كالـذي أكـد عليه قبل وبعد هذا الكتاب.

بـل اكـثر من هـذا انـه في (سـؤال الاخلاق) تمسـك بالخيال مـع العقلانيـة بتـبرير مسـتمد من ان العقلانيـة الحديثة مبنية على جملة من الخيالات والمثـالات الـتي تستند الى نظريات علمية. ورأى انه لا معنى للتفريـــق بين الخيـال الممكن وغـير الممكن بحجـة ان التفريـق بينهمـا يعـود الى حكم العقـل وحـده، وهـو برأيـه غـير معقـــول، اذ رأى ان العقـــل لا يســـتقل بنفســـه وانمـــا يزدوج بالخيال.

وزاد على ذلـــك في (الحـــق العـــربي في الاختلاف الفلسفي) الصادر عام 2006؛ فنقد متفلسـفة العـرب لفصلهم بين الاسـتنتاج والتخييـل، واخـراج القـول عن

وصفه التخييلي الى وصف استنتاجي.. لـذلك دعـا الى الفلسـفة الحيـة الـتي توظـف الجـانب التخـييلي من الـدليل خلافـاً للفلسـفة الخالصـة. واعتـبر الـدليل الفلسـفي لا يكـون دليلاً حيـاً حـتى تـزدوج بنيتـه الاستنتاجية المشتركة ببنية تخييلية خاصـة. وانـه لا بـد من تقديم التخييل على الاستنتاج.

لـذلك مجّـد فعـل ابن طفيـل في حكايـة (حي بن يقظان) الذي سلك الطريق التمـثيلي والتخـييلي بـدل الطريـق التجريـدي الاسـتنتاجي كمـا سـلكه ابن رشـد ومن قبله ابن باجه. وتأسـف على سـد الطريـق الـذي فتحه ابن طفيـل من قبـل ابن رشـد. واعتـبر انـه لـولا ذلك لكان للفلسفة العربية اليوم شـأن اخـر. وهـو في (سؤال السيرة الفلسفية) وصف عمل ابن طفيل بانـه لبيـان دور الفطـرة في الوصـول الى مـا يوصـل اليـه الشرع.

لكن طه لم يتعـرض الى الفكـرة المحوريـة لحكايـة ابن طفيل الدائرة حول الاتفاق الحاصل بين الفلاسـفة والعرفاء، كما في النهج الاشراقي. فحكاية ابن طفيـل تدعم المنحى الفلسـفي اليونـاني الـذي يعارضـه طـه، وانهـا تجمـع بين مسـلك العرفـان النظـري والمنهج الفلسـفي التقليـدي من دون قطيعـة. وكـل ذلـك لا ينسجم مع ما يدعو اليه هذا المفكر.

وسـبق للجـابري ان اخطـأ هـو الاخـر في تصـوير مسلك ابن طفيل، حيث صنّفه ضمن النظام البرهـاني بمعية ابن باجة وابن رشد، متجـاهلاً المنحى العرفـاني الذي اكد عليه في مقدمة حكايته وفي ثنياها. والغريب والطريف في الوقت ذاته، ان الجابري وطـه "تشـطّرا ضرعيها" وتناصفا في الاخذ بما جاء به ابن طفيل!

ما الذي يميز الانسان عن الحيوان؟

سبق ان لاحظنا بان طه نفى ان تكون خاصية العقل المجرد هي ما تميز الانسان عن الحيوان، فهذا ما أكد عليه في العديد من كتبه. فذكر ان للحيوان بعض النسب من هذا العقل في اشتراكه مع الانسان. وقصد بذلك ان تجريد العقل لا يخلو من حس، حيث بهذه الخاصية يشترك مع الحيوان. وفي المقابل اعتبر الخاصية الجوهرية التي تميز الانسان عن الحيوان هي القيم الاخلاقية؛ لأن منبعها الفطرة الانسانية من دون ان ترتبط بالحس كما في العقل المجرد.

ورغم انه جعل القيم الاخلاقية هي ما تميز الانسان عن الحيوان دون العقل، لكنه مع ذلك اعتبر العقل المسدد هو ما يفي بهذا النحو من الانسانية دون العقل المجرد.

والسؤال الذي يتبادر في هذا الصدد: لماذا استخدم هذا المفكر لفظ "العقل" على الخاصية المسددة دون الاخلاق؟ اذ يمكن ان يصطلح على هذه الخاصية بالاخلاق المسددة، وفوقها الاخلاق المؤيدة، من دون ان يستخدم لفظ "العقل" في المفهوم كتمييز للانسان عن الحيوان. ويمكن ان يصطلح على المرتبة الاولى بالاخلاق المجردة، خاصة وانه في بعض حواراته اعترف بان الفعل النظري للعقل هو فعل خُلقي مثل سائر جميع افعال الانسان باعتباره يجلب لنا مصلحة او يدفع عنا مفسدة، وهو بهذا الاعتبار جعل الفعل النظري فعلاً خُلقياً، بل واعتبر العقل جزءاً من الاخلاق، وذلك خلافاً لما تم التأكيد عليه في مناسبات عديدة بأن العقل المجرد يخلو من القيم الاخلاقية.

مهما يكن يصبح التقسيم وفق ثلاثية الاخلاق يناسب اطروحة هذا المفكر دون ثلاثية العقل التي توحي بالتناقض.

كذلك انه يعرّف الانسان بامتلاكه للعقل المسدد، في الوقت الذي يعتبر هذا العقل قائماً على اصول الشرع واخذ القيم من نصوص الوحي، وبالتالي فهل العقل المسدد يعبر عن الانسان عامة ام يعبر عن الانسان المتدين؟ هذا ان لم نقل الفقهاء ومن على شاكلتهم قبل ان يتغير الحال في (سؤال السيرة الفلسفية)، حيث الفلاسفة الصديقون والانبياء قبل النبوة هم من يمثلون العقل المسدد.

وثمة مفارقات اخرى حول العلاقة بين الاخلاق والعقل كما سنرى.

أما الاستدلال المناط بعلاقة الانسان بالاخلاق دون العقل، كما اشرنا اليه سلفاً، فيمكن معارضته من جانبين، احدهما له علاقة بالقيم الاخلاقية، والاخر بالعقل المجرد، وذلك كالتالي:

1ـ المعارضة الخُلقية:

من حيث القيم الاخلاقية يمكن ان نلاحظ بان المعيار الذي اعتمده طه في الاشتراك العقلي ببعض النسب مع الحيوان؛ يصدق ايضاً مع الاشتراك الخُلقي بين الانسان والحيوان، بدلالة تصرف بعض الحيوانات بطريقة ايثارية واضحة ولو بنحو الدافع الغريزي، مثل بعض الطيور التي تتظاهر بأن أجنحتها مكسورة لتصرف نظر مفترسيها عن ذريتها، بل وقد تُعرِّضُ نفسَها للافتراس باطلاق صفارات انذار لانقاذ المجموعة. كما ان من الحيوانات من تعمل على الاضرار بنفسها لتقديم الفائدة للغير، مثل تلك التي

تقــوم بتحــذير فرائســها كمــا تفعــل بعض الأفــاعي[8].. وبالتالي يمكن ان يُستنتج بـان لهـا درجـة منخفضـة من الحس الاخلاقي.

وتأكيداً لهذه الناحية اعترف طه في (سؤال السـيرة الفلسفية) بوجود نـوع من الاخلاق لـدى الحيـوان. ففي معـــرض نقـــده لابن باجـــة ميّـــز بين الاخلاق الغريزيـــة والاخلاق الفطريــة. فــالغريزة مشــتركة بين الكائنــات الحيــة، والفطــرة تفــرد بهــا الانســان لانهــا ناتجــة عن معرفته الاولى بصفات ربه عندما اشهده على ربوبيتـه.. لـــذا فهنـــاك نوعـــان من الاخلاق: احـــدهما نشـــأ عن الاســـتجابة لاســـتعدادات الغريـــزة، والاخـــر نشـــأ عن الاستجابة لقيم الفطرة. والحيـوان لا يملـك من الاخلاق الا الاخلاق الغريزيــة، حــتى ولــو كــانت محمــودة، امــا الانسان فيختص بالاخلاق الفطريـة، غـير انـه قـد يملـك من الاخلاق الغريزية نصـيباً لاشـتراكه مـع الحيـوان في بعض الاســـتعدادات الغريزيـــة، وهي بالتـــالي افعـــال اضطرارية حتى ولو كانت مقبولة او مستحسـنة، خلافـاً للاخلاق الفطرية الناتجة عن افعاله الاختيارية.

كمــا اشــار الى ان الحيــوان على خلاف الانســان لا يتصــور مفهــوم القيمــة حــتى ولــو ادرك الشــيء الــذي يحملها او تخيلـه في غيابـه. والـذي لا يتصـورها لا يمكن ان يأتي بافعال خُلقية او فضائلية، وكل ما يـأتي بـه هـو افعال خَلقية او طباعية. فالحيوان لا فضـائل خُلقيـة له؛ لأنـــه في افعالـــه يصـــدر عن قوة الغريـــزة لا الـــوعي بالقيمة.

لكن من حيث الواقع نجد مـا يثبت عـدم صـحة هـذا الرأي. فقد كشفت بعض التجارب العلمية الــتي اقيمت

---

[8] ? تشارلس داروين: أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004م، ص326. كذلك: جدليات نظرية التطور.

على اصناف من القرود انها تتصرف بدرجة من الــوعي بالقيمــة دون ان يكــون تصــرفها طباعيــاً او غريزيــاً بالمعنى المألوف. فقد لوحظ في مقالة مثيرة بعنــوان: (القرود ترفض عدم المساواة في الأجــر) عـام 2003، ان بعض انـواع القـردة الذكية، مثـل قـردة الكبـوش او السـعدان القلنسـوي، تـرفض اسـتلام مكافـأة ناقصـة مقارنة بنظرائهـا عنـد اداء نفس الجهـد المطلـوب. وتم الاستدلال من خلال هذه التجارب على وجـود اصـل في تطور اخلاق الانسان عن الحيوان[9].

وبلا شك ان هذه التجارب تدل على وجود شيء من الوعي يخص ما يمكن تسميته بالعدالة الانانية في قبال العدالة الايثارية، حيث فيها يتم رفض استلام المكافئات الناقصــة مقارنــة بــالاقران، فيمــا الاخــرون يتقبلــون المكافئات العالية من دون مبالاة لنظرائهم.

2ـ المعارضة العقلية:

يلاحــظ من الناحيــة العقليــة ان ســمة التجريــد هي الاساس في التمييز بين الانسان والحيــوان، اذ يشــترك الانســان مــع الحيــوان في الحس والخيــال والــوهم والنفس، لكنـه لا يشـترك معـه في التجريـد، فـالحيوان ليس له ادنى قابلية على انـتزاع هـذه السـمة الخاصـة، فهو لا يمتلـك القابليـة على تصـور الكليـات الذهنيـة ولا المعدومات ولا المفاهيم وغيرهـا من المجـردات. وهـذا ما جعل واضعي تعريف الانسان يقتصـرون على العقـل المجرد الذي لا يشاركه فيه الحيوان. بل ان هذا العقــل هو الاساس الذي يتقوم بـه الـوعي النظـري والاخلاقي،

---

[9] انظر:
Sarah F. Brosnan & Frans B. M. de Waal, Monkeys reject unequal pay. Look:
https://www.emory.edu/LIVING_LINKS/publications/articles/Brosnan_deWaal_2003.pdf

كما انـه الاسـاس الـذي يتمـيز فيـه الحـق عن الباطـل، ولولاه ما كان من الممكن التمييز بينهمـا أبـداً. وسـوف نسلط الضوء على هذه النقطة لاحقاً.

لذلك ليس من الصحيح ما ادعـاه طـه بوجـود نسـبة مشتركة بين الحيوان والانسان، فحالـة انـتزاع الكليـات من الجزئيــات الحســية ومن ثم انــتزاع الاجنــاس من الانواع وهكذا الى اعلى مـراتب التجريـد هي مـا يفتقـر اليها الحيوان دون ادنى نسبة.

وحتى القول بوجود نسبة يحملها العقل المجــرد من الحس، فليس هذا ما يحصل دائماً، فالتجريدات العاليــة الاجناس ذات السمة العدمية لا تحمل مثل هذه النسبة، مثـل تصـوراتنا للعـدم المطلـق، فهـو من الموجـودات الذهنيــة لكن دون ان يحمــل شــيئاً من الحس مثلمــا يحمله تصورنا للانواع الكلية كفكـرة الانسـان. واذا كـان لهذه التصـورات اسـبابها الحسـية غـير المباشـرة، فـان هذه الاسباب انما هي اسـباب شـرطية وليسـت ذاتيـة، فالحس في حد ذاته لا ينقلنا الى مثـل تلـك التجريـدات العالية.

كما ان بعض التصورات العقلية، رغم ان لها حقيقــة موضوعية الا ان هذه الحقيقة ليست حسية ولا طبيعية، مثل تصوراتنا للضرورات العقلية، كالضـرورة الرياضـية والسببية العامة وغيرها من انواع الضـرورات بمـا فيهـا الضرورة الاخلاقية. لـذلك لا تنشـأ هـذه الضـرورات في وقت مبكر لحياة الانسان رغم توفر الحس بشكل تــام، وبحسب عـالم النفس التنمـوي الفرنسـي جـان بياجيـه فان الضرورة الرياضـية مثلاً لا تظهـر قبـل سـن الثالثـة عشر من عمر الانسان تقريباً.

واكثر من هذا، لـو اننـا تخيلنـا الاسـتغناء عن العقـل المجـرد، لاسـتحالت معارفنـا ولمـا امكن التميـيز فيمـا

بينها، ولا حتى كان من الممكن ان نبني نظاماً قائماً على الاخلاق والعمل. لذا فمن المنطقي ان يتم الربط بين العقل والانسان مع ضرورة اخذ اعتبار خاصية الارادة، ومنها الارادة الاخلاقية، فضلاً عن الهيئة الجسمية. فالعقل والارادة هما الشرط الاساس لقيام الاخلاق، فلولاهما ما كان لها ان تقوم، لكنها تمثل الكمال الذي ينشده الانسان. وبالتالي فالعقل والارادة – بما فيها الارادة الاخلاقية - مع الهيئة الجسمية هي الخصائص التي يتميز بها الانسان، وان السمو الاخلاقي هو من اهم الكمالات التي يعيها هذا الكائن بفطرته.

وعلى العموم انه من الناحية الابستيمية الصرف ان العقل المجرد هو الاساس في تعرفنا على العقل العملي وتقدمه عليه من حيث النظر والاستدلال والتمييز وما الى ذلك بكافة اشكاله ومنه الاخلاقي، وليس العكس كما يدعي طه من دون دليل معتبر. فمن المحال قلب صورة العلاقة في تقدم العقل النظري على العملي بشتى اصنافه ونظرياته، سواء تم ذلك بوعي أم بغير وعي. ولا يعني ذلك المفاضلة بينهما، فالتكامل بين الوظيفتين واضح تماماً. لكن تكمن اهمية المعرفة المجردة الاساسية – ولو بغير وعي - في انها تمثل مفاتيح لتشغيل سائر المعارف الاخرى النظرية والعملية. وما مشروع طه عبد الرحمن الا أحد تطبيقات هذا المبدأ العام، فهو يستخدم اساليب العقل المجرد لتمرير اطروحته التي غايتها توهين وتهميش هذا العقل المؤسِس الذي يتكئ عليه.

ويا لها من مفارقة!

***

لقد اشرنا فيما سبق الى ان طه جعل العقل متكثراً ومنبسطاً على كافة الكائنات الحية بما فيها الكائنات

الدقيقــة كالخلايــا والبكتيريــا والنباتــات وغيرها. ففي (اللســان والمــيزان أو التكــوثر العقلي) الصــادر عــام 1998 حـاجج بانـه اذا كـانت هنـاك كائنـات اعقـل من الانسان كما يـرى الفلاسـفة اليونـانيون واتبـاعهم، وهي من ثم اولى بالعقلانيـة منـه، فمـا المـانع من ان تكـون الموجودات الدنيا هي الاخرى عاقلة. ثم قـال: "ويظهـر لي ان دعوى خلو ما دون الانسان من العقل هي مجرد ظن وتخرص فلا تعتبر، واذا كان الامر كـذلك فيجـوز ان يوجد العقل حيث توجـد الحياة، فتتفـاوت العقـول سعة وصحة بتفاوت الحياة طاقة ولطافة".

لكن طه جعل من الممكن ايضاً افـتراض مـا ينـافي قوله السابق، حيث اراد ان يبين بان الاصل في التكوثر العقلي يمكن ان يـأتي من خلال واحـد من امـور ثلاثـة، وقام بتعدادها ومنها الامر الذي ذكرناه سلفاً، كمـا ذكـر امراً اخر وهو انه قد يكـون العقـل على فـترات، فليس بالضرورة ان يلازم العقل صاحبه ملازمة لا فكاك معها. بمعنى ان العقل قد لا يكون وصفاً قائماً بالانســان على الدوام.

وموضع المنافاة بين الشاهدين هو ان جـواز انفكـاك العقل لدى الانسان لا يمنع منـه الحيـاة، كمـا في حالـة المجنون والمغمى عليه مثلاً. لكن هذه الحالـة لا تتسـق مع القول بامكانية تلازم العقـل مـع الحيـاة، فحيث ثمـة حياة فثمة عقل، كما في النباتات والكائنات الدقيقة.

واذا كــان طــه في (اللســان والمــيزان) قــد اجــاز امكانية التكوثر العقلي وانبساطه على الكائنات الدقيقة والنباتات، فانه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصــد) الصادر عـام 2022، اكـد هـذا الاعتقـاد، حيث مـيز بين نـوعين للعقـل، احـدهما سـماه بالعقـل الغريـزي، وهـو الذي يشترك فيه الانسان مع غيره من الكائنـات الحيـة

بما فيها الكائنات الدقيقة كالخلايا والبكتيريا والنباتات وغيرها، وهي تتفاوت بالرتب. والاخر اسماه بالعقل الفطري وهو المميز للانسان، وادعى انه لا يحصّله الا الانسان المؤمن بالشرائع؛ لان اصل هذه الشرائع عائد الى الفطرة، والفطرة لا تتصف بها التصرفات الا اذا اتبعت فيها شريعة من الشرائع، وابلغ التصرفات اتصافاً بها هي تلك التي تأتي على وفق اكمل الشرائع، وعلى هذا يكون الدين متضمناً لهذا العقل الفطري.

ومعلوم ان اطلاق اصطلاح العقل الغريزي على النباتات والكائنات الدقيقة غير مألوف. بَيْد ان الشاهد هو ان طه يجعل من العقول المتكثرة ما تنبسط على كافة الكائنات الحية ومنها الدقيقة. وسبق ان عرفنا بانه يجعل الانسان والحيوان يشتركان في "العقلانية المجردة"، وأشرنا وقتها بانه اذا كانت العقلانيات متكثرة ومفتوحة بلا حدود، حتى انها تشمل الحيوان مثلما تشمل جميع افعال الانسان، لذلك لِمَ لا تنبسط ايضاً على كل كائن حي يمتلك عقلاً بما فيها البكتيريا والكائنات الدقيقة والنباتات؟! ومن ثم انتهينا الى ان مفهومه عن العقلانية هو مفهوم غير عقلاني.

وما نضيفه هنا هو محاجحته بانه اذا كان العقل يقترن بالحياة كما يؤكده هذا المفكر، ففي هذه الحالة لِمَ لا ينبسط هذا العقل ايضاً على كافة الجمادات او المواد التي لا تظهر فيها الحياة؟ لا سيما ان النص القرآني يشير الى ما تتسم به من ادراك[10]. ويصبح الادراك في هذه الحالة مرادفاً

---

[10] مثلما ورد في قوله تعالى: ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً)) الاسراء\44.. ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ)) الاحزاب\72.. ((وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) فصلت\21.. ((إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ

للعقل، فتنوعات الادراك ومراتبه هي ذاتها تنوعات العقل ومراتبه.

يضاف الى انه لو اعتقدنا بالتكوثر العقلي كما دعا اليه هذا المفكر؛ لكان من الممكن ايجاد عقول مفتوحة دون ان تتوقف على الثلاثة التي ذكرها، فقد تكون اكثر من ذلك، كما يمكن ان تتداخل فيما بينها فتصبح كثيرة من دون حد واحصاء.

كذلك انه اذا كان العقل الفطري يختص بالانسان المؤمن، وان العقل الغرائزي هو خاصية الكائنات الحية الاخرى، فما هي خاصية العقل المناطة بالانسان غير المؤمن؟ كيف يمكن لغير المؤمن ان يكون بلا عقل فطري رغم انه يمارس الفعل الاخلاقي حتى وان لم يعترف نظرياً بالفطرة الروحية والاصل الميتافيزيقي للاخلاق؟

بل ان هذا التقرير لا يتسق مع ما افاده في نفس كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، حيث اعتبر الفطرة تتأسس على الاشهاد، وادعى انه مشترك بين البشر وفق تأويله لآية الميثاق او الذر، وانها اخذت تحتفظ وتستذكر هذا الميثاق، ولزم ان ترث بعض اوصاف الاشهاد، واهمها الميثاقية.

واكد هذا المعنى في عدد من كتبه، فاعتبر المسائل الاخلاقية العامة فطرية يشترك فيها كافة البشر. ومن ذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) حسب القيم الاخلاقية ليست قيماً ذاتية تختلف باختلاف الافراد والجماعات، بل هي قيم موضوعية ترتبط بما لا تدركه الحواس مما في باطن الانسان، وهو

أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا)) (5) الزلزلة\1-5..

الفطرة. فالانسان فُطر على القيم الاخلاقية كفطره على الدين توحيداً لربه.

وقبل ذلك، وبالتحديد في (روح الدين) الصادر عام 2011 اعتبر الفطرة هي الذاكرة الروحية الغيبية التي خُلق بها الانسان اول ما خُلق. كما وقبل ذلك في (سؤال الاخلاق) عرّف الفطرة بأنها شعور اخلاقي يولد به الانسان في كمال خلقته.

وبذلك كان ينبغي ان يقرّ بان العقل الفطري عام يشترك فيه البشر، بغض النظر عن الاعتقاد بالشرائع، دون ان يكون خاصية المؤمن فحسب. وحتى مع قوله بان اصل الشرائع هو الفطرة، وان الفطرة والدين متطابقان كما جاء في (شرود ما بعد الدهرانية)، لا يمكن فهمه الا من حيث القيم العامة المشتركة التي تؤكد عليها هذه الشرائع. فهذه القيم هي ما يدركها الانسان بفطرته، سواء اعتقد بالشرائع والاديان ام لم يعتقد. ولا يوصف الشيء بانه فطري ما لم يكن متهيئاً للبصيرة والادراك المستقل دون اعتبار للعوامل الخارجية والكسبية، وذلك ضمن اطار العقل القبلي وفق تقديرات العقل النظري المجرد.

وثمة مفارقة اخرى ضمن ما ورد له من حوار ضمن (حوارات من اجل المستقبل) الصادر عام 2011، حيث اعترف بان القوى الادراكية للانسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، فلا توجد قوة حسية خالصة، ولا عقلية خالصة، ولا روحية خالصة، ففي القوة الحسية بعض من العقل، وفي القوة العقلية بعض من الروح، والعكس صحيح، واذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الادراكية جاز ان تكون التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي من دون انقطاع وانفصال.

واضاف بأن اعتبر الحدس والاستدلال بمنزلة لغـتين او وجهين لحقيقة واحدة. واعتبر الحـدس هـو اسـتدلال مطــوي، وان الــذوق هــو عقــل مطــوي، كــذلك ان الاستدلال هو حـدس منشـور، وان العقـل هـو عقـل ذو منشور.

وكما يلاحظ في هذه الحالـة انـه لا يوجـد تمـايز بين القضـايا الاخلاقيـة وغيرهـا مثلمـا ادعـاه في عـدد من مؤلفاته. فطالما ان القوى الادراكية بعضها ينطوي على البعض الاخر؛ فانه لا تمايز جوهري بين هذه القوى، انما يمكن القول بوجود تفاضل من دون تمايز جذري.

وحقيقـــة ان القضـــايا الاخلاقيـــة لا تختلـــف عن الضرورات الاخرى في ان منشأها لدى الانسان لا يـأتي الا بشــكل متــأخر من حياتــه الحســية. ففي مرحلــة الطفولة لا تتولد هـذه القضـايا بشـكلها الضـروري رغم تــوفر الحس والخيــال، لكنهــا تنبثــق فجــأة في بعض المراحل المتقدمة من عمر الانسان. واذا كـان لبعضـها الســبق على البعض الاخـــر فـــالمتوقع ان القضـــايا المنطقيـة ومنهـا الرياضـية تكـون سـابقة على غيرهـا لوضوحها التام.

والغريب هو ان طه استثنى من القضايا التي مردهـا الحس مسائل الاخلاق العامة التي اعتبرها فطريـة دون ان يكــون اساســها الحس، في حين اعتــبر مصــدر الضرورات الرياضية والمنطقيـة عائـداً الى الحس ذاته، كمـا سـنرى. هـذا على الـرغم من ان هـذه الضـرورات اكــثر وضــوحاً من حيث الحــدس العقلي والبعــد عن الحس مقارنة بالمسائل الاخلاقية العامة.

الاخلاق والدين

لقـد تفـرّد المفكـر طه عبـد الـرحمن بتوحيـد الـدين والاخلاق، فاعتبرهما شيئاً واحداً. فكل ما هو ديـني هـو اخلاقي، وكـل مـا هـو اخلاقي فهـو ديـني. فلا دين بلا اخلاق ولا العكس. لكنه مع هذا اعتبر الأصل عائداً الى الـدين، ناقـداً من يتنكـر ويتناسـى الاصـول الدينيـة للخطاب الاخلاقي. وهو الحال الذي اكده في عـدد من كتبه وعلى رأسها (سؤال الاخلاق)، ومن ذلك قوله بان الاخلاق مستمدة من الدين المنزّل، والانسان بمـوجب اخلاقيته لا يستطيع التجرد كلياً من حال التدين اطلاقاً، لهذا وصف عبارة (الاخلاق العلمانية) بالتناقض، كالـذي جاء في (روح الحداثـة) الصـادر عـام 2006. رغم انـه في بعض مواضع (سؤال الاخلاق) صـرح بانـه لا ينبغي للاخلاق ان تبنى على غير دين. وهـو تصـريح لا يتسـق مع تأكيده للعلاقة الموحدة بينهما.

ان رد الاخلاق الى الدين يجعـل تعريـف الانسـان اولى بان يكون كائناً دينياً قبل اعتباره كائناً اخلاقياً. والسـبق هنـا بحسـب الرتبـة لا الواقـع الفعلي المفـترض، حيث العلاقة بينهما موحـدة وفقـاً لهـذا المفكـر الـثيولوجي. وفعلاً اعتـبر انــه لا انســان بغـير دين، ومن ثم قيّــد الاخلاق بالدين كما في عبارة (الاخلاق الدينية).

ومن وجهـة نظـر هـذا المفكـر ان بنـاء الاخلاق على الدين قد جاء وفق مسـلمتين، احـداهما مباشـرة، حيث يتم فيها تلقي خبر الاخلاق من الـوحي الالهي والتأسـي بالرسـول الـذي جـاء بهـذا الـوحي. امـا الثانيـة فغـير مباشرة، حيث يتم فيهـا اقتبـاس الاخلاق من الـدين مـع العمل على اخراجها عن وصفها الـديني الاصـلي او مـع التستر على اصلها الديني كما يفعل العلمـاني والمـادي والناسـوتي والطبيعـاني والتـاريخي. لـذلك رتّب على هاتين المسلمتين انه لا انسان بغير دين. وبالتالي يجـوز

تعريـف الانسـان بانـه الكـائن الحي المتـدين. فالهويـة الانسانية هي في حقيقتها هوية دينية. وعليه يتبين انه لا اخلاق بغير دين. فالاخلاق مستفادة من الدين ومستمدة منه، كما اظهر ذلك في عدد من كتبه.

وقد يتوهم البعض بـان الاطروحـة الـتي قـدمها طـه تتفـق مـع الرؤيـة الاشـعرية في علاقـة الاخلاق بالـدين، سوى انها تتوسع بما تحافظ عليـه الاشـعرية من حـدود فهم القضـــايا الاخلاقيـــة. لا ســـيما انـــه في (بـــؤس الدهرانية) الصادر عام 2014؛ اعتبر الارادة الالهيـة هي الثابت المطلق الذي هو الاصل في كل قيمة. وخطـورة هذه الفكرة هي انه اذا كانت الارادة الالهية هي الاصـل في القيم، فمـا الـذي يمنـع ان يجعـل اللـه القيم على خلاف ما هي عليه، كالذي تنتهي اليه الاشاعرة؟

ويؤيـد هـذا الـوهم نقـده للمتكلمين والفلاسـفة في جعل الدين تابعاً للاخلاق، كذلك القول باستقلال الاخلاق عن الدين. واعتبر تذبذبهم دليل ضـعف لا قـوة. ووافـق الفقهـاء والاصـوليين في تبعيـة الاخلاق للـدين بمـوجب تسـليمهم بـان الـدين جـاء لينظم حيـاة الانسـان في مجموعهـا، وان اعـترض عليهم في عـدم جعـل الاخلاق ضمن المصالح الضرورية رغم انها اولى من غيرها.

لكن غاية مـا ابتغـاه هـذا المفكـر هـو تجـاوز الـرؤى الكلامية، بما فيها الاشعرية، ومثل ذلـك الـرؤى البيانيـة لـدى الفقهـاء، ليصـل في النهايـة الى المنبـع الصـوفي القائم على الذوق العرفاني. لـذلك امتهن التأويـل دون ان يتوقف عند حدود ما يتطلبه النهج البياني، فجعل من الاخلاق والرؤيـة العرفانيـة من القبليـات الـتي تُفـرض على الفهم الديني، سواء وافقت الظـاهر البيـاني للنص ام خالفته.

وهـو من هـذه الناحيـة قـارب بين الفكـر والاخلاق، فاعتبر الفكر فرعاً للاخلاق. ويمكننا ان نستنتج من ذلك ان الفكر فرع للدين، لتابعية الاخلاق لهذا الاخير.

لكن مـا قـد يؤاخـذ عليـه هـو ان جـزءاً من الفكـر والعقل يعتـبر متعاليـاً ومجـرداً عن العمـل والاخلاق، وهو الذي حسبه ادنى مراتب العقول الثلاثة (المجرد والمسـدد والمؤيـد)، على عكس مـا كـان يقولـه الفلاسفة القدماء.

وقـد يتجنب طـه هـذه المؤاخـذة من حيث انـه اراد بالفكر - هنا - هو التفكّر الذي يورثه العقل المسـدد، لا التفكير الذي يورثه العقل المجرد، كما ميّز بينهمـا في كتابـه الاخـير (السـيرة النبويـة والتأسـيس الاخلاقي).

وهـو في (التأسـيس الائتمـاني لعلم المقاصـد) أقـر بوجود ست قيم (اخلاقية) تتفاضل فيمـا بينهـا، وهي بحسب الترتيب التفاضلي: القيم الروحية التي تـنزل الرتبة العليا ثم القيم العقدية، وبعدها القيم العملية، ثم القيم العقليـة، فـالقيم الحيويـة، واخـيراً القيم المادية التي تنزل الرتبة الـدنيا. وهـو قـد اعتـبر هـذا الترتيب ائتمانياً.

ورغم ان هذا التقسيم يختلف عمـا ورد في (الحـوار أُفقاً للفكر)، بل وكلاهما يختلف عما جاء في (تجديد المنهج في تقويم الـتراث) كمـا سـنلاحظ، الا ان مـا يهمنا منـه هـو اعتبـار القيم العقديـة اعلى رتبـة من القيم العمليـة. هـذا على الـرغم من ان المصـدر الاساس لاثبات القيم العقدية هو العقل النظري كما نرى، وعليه ما مبرر ان تكون هـذه القيم اعلى رتبـة من القيم العملية؟

ومن حيث التفصيل اجرى طه تقسـيمات على القيم الاخلاقية للعبدية التخيرية، حيث قسّمها الى قسمين رئيسيين، هما القيم الفطريـة (او الاسـمائية) والقيم الغريزيـــة. والاولى هي القيم الـــتي حصـــل عليهـــا الانسان في عالم المواثقة، اما الثانية فهي تلك التي حصـل عليهـا الانسـان في عـالم المعاملـة، فتكـون خادمـة وتابعـة للاولى. وقسّـم الغريزيـة الى حيويـة ومادية.

اما الفطرية فقـد قسّـمها الى نـوعين: قيم التوحيـد الاشـهادي، وهـو توحيـد خطـابي وحضـوري، واعتـبر المثال على هذا النـوع هـو فيمـا يسـميه المتكلمـون بالمعاني السبعة المستنبطة من الاسـماء الحسـنى، وهي الحياة والسمع والبصر والكلام والعلم والقـدرة والارادة. وقد قسّـمها بـدورها الى فـرعين: احـدهما القيم العقديـــة وتشـــمل قيم الايمـــان وقيم العـــزم. والثاني القيم الروحيـة وتشـمل قيم النيـة والاخلاص والاحسان.

اما النوع الثاني فهو قيم المسـؤولية الائتمانيـة وهي اختياريـــة وعالميـــة، ومن امثلتهـــا الوفـــاء بالعهـــد والرحمة والاحسان والعدل. رغم انه وضع الاحســان من ضـــمن امثلـــة قيم الروحيـــة العائـــدة الى قيم التوحيـد الاشـهادي كمـا ذكرنـا. وايضـاً قسّـم قيم المســؤولية الائتمانيــة الى فــرعين: احــدهما القيم العقلية وتشمل قيم النظر والعلم والمعرفة. والثاني القيم العمليـــــة وتشـــــمل قيم الاداء والقضـــــاءات والمهارات والفعاليات.

وبالنسبة الى القيم العقلية، فقد اراد طه بـالعقلي – هنا - ليس العقل المجرد الـذي قطـع صـلته بـالقيم، وانما العقل الذي يضع في الاعتبار وجود القيم حـتى

ولـو لم يلتبس بعـد بمـا هـو عملي، اذ لا يسـلك من طرق النظر الا ما يفضي الى العمـل، ومـتى افضـى الى العمل صار وصفاً للعقل المسدد.

والغريب ان طه جعل من ضمن القيم الفطرية تلـك القائمة على القضايا التي هي محل استدلال وجدل، وليسـت خاضـعة للمـدركات العقليـة المشـتركة بين البشر. اذ لا يمكن اعتبار الشيء فطرياً ما لم يـدرك ادراكاً مباشراً من دون كسب واستدلال. لـذلك كـان من الخطأ ان يضع القيم المتعلقـة بالصـفات الالهيـة السبعة وفق التصور الاشعري ضمن القيم الفطرية. وكذا هو الحال فيما يتعلق بالقيم العقدية، حيث انهـا مرتبطة بالاستدلال وليسـت فطريـة، خلافـاً للقضـايا العملية المرتبطة اساساً بالجوانب الاخلاقية العامـة، فالعمل - كما يقول طـه على مـا سـبق ذكـره - هـو جملة سلوكيات او تصرفات توصف بالحســن والقبح او الخـــير والشـــر، ومن ثم فهي داخلـــة في بـــاب الاخلاق. وهي واضـــحة من حيث الفطـــرة، لـــذلك حسِبناها مقدمة على العقدية وفق هذا الاعتبار.

وسـبق ان اشـرنا الى ان طـه جعـل القيم العقديـة تشتمل على قيم الايمـان وقيم العـزم، في حين انـه في (سؤال العمـل) جعـل الاعتقـادات ضـمن شـعبة الايمان، كاحدى المفارقات، كما ادرج شعبة الايمــان ضمن شعب الدين، كما سنعرف، وفي الـوقت ذاتـه اعتبر الاخلاق اساساً للدين، وهو مـا يعـني ان القيم العمليـــة (الاخلاقيـــة) هي اســـاس المعتقـــدات او الايمان، ومن ثم كان يفترض ان تكون القيم العملية اعلى رتبـة من القيم العقدية، مـع اخـذ اعتبـار انـه جعل كلا الصـنفين من القيم ضـمن القيم الاخلاقيـة، لكن من الواضـح ان القيم العمليـة فطريـة في حـد

ذاتها، في حين ان القيم العقدية حتى ولو جعلناها ضمن القيم الاخلاقية؛ فانها ليست فطرية خلاف ما ادعاه هذا المفكر، باعتبارها مستندة الى الدليل المتعلق بالجانب العقدي.

كما من المفارقات انه اعتبر من ضمن القيم الاخلاقية القيم العقلية والقيم الغريزية التي تتضمن القيم الحيوية والمادية، في حين قابل في (سؤال السيرة الفلسفية) بين القيم الاخلاقية من جهة، وبين هذه القيم المذكورة من جهة ثانية، فذكر بان القيم انواع كثيرة، بدءاً بالقيم الفكرية والمعرفية وانتهاءاً بالقيم الحيوية والغريزية، لكنه اعتبر القيم الاخلاقية افضل القيم باطلاق. فاشار الى عدة اعتبارات لهذه الافضلية، منها ان القيم الاخلاقية هي القيم التي تتحدد بها الاعمال الصالحة، ومنها انها موضوعية وفطرية، كما منها انها قيم كمال، وقيم الكمال لا تصدر الا عن الذات الكاملة.

فهنا نجد مقابلة بين القيم الاخلاقية من جهة، والقيم الحيوية والغريزية وغيرها من جهة ثانية، دون ان يجعل من هذه الاخيرة متضمنة في القيم الاخلاقية كما فعل في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد). بل ولم يجعل القيم الحيوية ضمن القيم الغريزية مثلما فعل في الكتاب الاخير. هذا على الرغم من ان المدة الفاصلة بين صدور الكتابين هي سنة واحدة لا غير، حيث صدر الاخير عام 2022، أما الاول فقد صدر عام 2023.

***

نعود الى ما كنا عليه.. فرغم ان طه رد الاخلاق الى الدين كما اوضحنا، لكنه مع ذلك لا يفهم الدين بغير

الاخلاق الموسعة، لذلك لا يتردد في تأويل الاية القرآنية القائلة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، حيث اعتبر لفظة (ليعبدون) في الاية تعني ليتخلقون. بل اشار الى انه عمل على رد مفهوم الدين كله الى الاخلاق، وان الاخلاق في الاسلام هي الاصل في كل عمل، حتى انه عممها على كل الافعال التعبدية التي دعا الدين اليها لاجل تحصيل سعادة الانسان الاخروية ومنافعه الدنيوية، كالذي جاء في (سؤال الاخلاق). وفي كتاب (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) جعل الاخلاق اساس الاسلام، اي اساس عقائده وتشريعاته، مصداقاً للحديث النبوي: (انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق).

كما جعل الحياء اساس الاخلاق، والاخلاق اساس الدين. بل واعتبر الفطرة هي الحياء، وان الحياء شرط في كل اخلاق الاسلام، فلا اخلاق بغير حياء، فللعدل حياء وللاحسان حياء.. وهكذا. كما ربط علاقة الحياء بعلاقة الانسان بالله من حيث هي علاقة شاهد بمشهود.

وحقيقة ليس هذا بالربط المحكم بين المفاهيم الاخلاقية، بل هو نوع من الاسترسال الانشائي.

وعموماً رغم ان طه جعل للخطاب الاخلاقي اصوله الدينية كما اشرنا، لكنه فهمَ القضايا الدينية وأوّلَها الى المعنى الاخلاقي. بل واعتبر الاخلاق اعم القيم الانسانية فتدخل تحتها القيم الايمانية وغيرها. فهو قد اعتمد على فهم محدد للدين كصنعة تقابله أفهام اخرى مغايرة.

ويمكن ان نتصور بان طه تعامل مع الدين والاخلاق تعاملاً صوفياً قائماً على الظاهر والباطن. فمن حيث

الظــاهر يكــون الــدين مصــدراً للاخلاق، امــا من حيث الباطن فان الاخلاق هي اساس الدين.

بل ان اعتباره للـدين كلـه اخلاق؛ جعلـه يضـع الخـبر الديني بمختلف اشكاله ضمن الخـبر العملي الاخلاقي لا العلمي. اذ حاول ان يرجع كل ما هو وصفي الى عملي، بما في ذلك الخبر في المجـال الـديني، معتـبراً الفصـل بين الخبر الديني والقيمة الاخلاقية مستحيلاً.

وحقيقــة ان الفهم الموســع للاخلاق ضــمن دائــرة الدين يجعل مفهوم الاخلاق فضفاضاً لا معنى له. فليس كل ما هو ديني اخلاقي، ولا العكس صحيح. فمن الـدين ما له علاقة بالاخبار والوصف، ولا يـنزل منزلـة الاخلاق، كما منه ما يتفق مـع الحـدس الاخلاقي، ومنـه ايضـاً مـا نعتبره يدخل ضمن الاخلاق الموضوعية غير الحدسية[11]. وهو ما يعني ان من الاخلاق ما يتقوم بها الدين اساسـاً، ولولاها ما قامت للدين قائمة.

علاقة الدين بالعلم

من العجب ان يجعـل طـه من الـدين حـاملاً لجميـع العلوم، كما في كتاب (سـؤال العمـل) الصـادر عـام 2012، وذلـك قبـل ان يغيّـر اعتقـاده بعـد عـام من صدور هـذا الكتـاب، كمـا في (الحـوار أفقـاً للفكـر)، حيث اقرّ بان الوحي لم ينزل ليخبرنـا عمـا يسـتطيع العقـل المجـرد ان يصـل اليـه من الحقـائق الكونيـة باجتهـاده ونظـره، وانمـا ليـذكرنا بالحقـائق الاخلاقية الـتي فطرنـا عليهـا. كـذلك مـا سـجّله في (سـؤال السيرة الفلسفية) حيث اعتبر دراسة الواقع هي من نصـيب العلـوم، وان الحقـول المعرفيـة باسـتثناء

[11] انظـــر: فلســـفة النظـــام الاخلاقي (1) في موقـــع فلســـفة العلم والفهم: http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=188

الحقـل الاخلاقي تعـود الى مجـال العلم، ومنهـا مـا تتداوله الفلسفة المجردة، كما سنرى.

أما في (سؤال العمـل) فقـد عمم مـا يـدخل ضـمن الـدين كـل شـيء، بمـا في ذلـك العلـوم الطبيعيـة والرياضـية والحياتيـة والانسـانية وغيرها. وهـو يـذكّر باعتقـاد بعض القـدماء – بالاضـافة الى عـدد من المعاصـرين - أن القـرآن يحتـوي على جميـع العلـوم والفنون؛ كالعلوم الطبيعية والرياضـية وغيرهـا، ومنهم العرفـاء وعلى رأسـهم الغـزالي في كتابـه (جـواهر القـرآن)، كـذلك عـالم اللغـة والقـراءات ابن الفضـل المرسي (المتوفى سنة 655هـ). يضاف الى مـا نقلـه الشاطبي عن جماعة يسلكون هذا المذهب[12].

لقـد رأى طـه في (سـؤال العمـل) ان علاقـة العلم بالدين هي علاقة تـداخل، حيث يكـون العلم جـزءاً من الدين، وكذا الايمـان والعمـل كلاهمـا جـزء من الـدين. بمعنى ان للـدين ثلاثـة اجـزاء يتضـمنها ويتقـدم عليهـا تقدم الكـل على الجـزء، كمـا يعلـو عليهـا رتبـة. لـذلك تقبّل مفهوم التعبد بـالعلم؛ باعتبـاره جـزءاً من الـدين، وكلما توسع العلم توسع الدين.

لكن طه لم يأخـذ بالحسـبان ان العلم قـد صـحح الكثير من النظريات الدينية الـتي عـول عليهـا العلمـاء المسلمون استناداً الى بعض النصوص، كتلك المتعلقة بعمر الكون والانسان. فكيف يكون موسعاً للدين، وهو يعمـل في مثـل هـذه الحالـة على تضـييقه؟! هـذا مـع الاخـذ بعين الاعتبـار اننـا نتعامـل مـع الفهم الـديني لا الـدين ذاتـه، وان مـا يطرحـه طـه انمـا يتعلـق بفهمـه الخاص ضمن أفهام مفتوحة لا تنتهي. بـل مـرة اخـرى

---

[12] الشاطـبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقـات عبـد اللـه دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ ـ 1957م، ج2، ص79. كما انظر: يحيى محمد: النظام الواقعي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (5).

ان هـذا المفكـر يجعـل من الـدين مفهومـاً فضفاضـاً، حيث يداخل المفاهيم بعضـها ببعض بكلام مرسـل من دون ضوابط وحدود.

ووفق هـذا التـداخل غـير المنضـبط اكـد بانـه ينبغي لجميـع العلـوم بمـا فيهـا الطبيعيـة ان تخـدم الحقيقـة الشرعية الاسـلامية من جهـتين: امـا انهـا كاشـفة عن المقاصد الشرعية، او انها ضابطة للوسائل التي تمكّن من الكشـف عن هـذه المقاصـد. حيث لا يكـون العلم علماً من جانب الشـرع مـا لم يكن موصـولاً بالحقـائق التي اخبر بها الشرع او دلّ عليها.

وهذه من الصياغات الطاهية غـير الدقيقـة والـتي لا تُفـرض على العلم الطـبيعي والرياضـي، بـل اذا كـان الدين في الماضي هو مَن حدد العلم؛ فان العكس هـو من اخذ زمـام الامـور اليـوم، بمعـنى ان للعلم سـلطة تأثير جعلت الكثير ممن يتناول الدين يضطر الى اعادة تأويل النص الديني حين يبدو بينهما شيء من التعارض الظـاهر، وهـو امـر لم يتعـرض لـه هـذا المفكر، بـل يسـتفاد من كلماتـه انـه لا تعـارض بين الـدين وبين المصـادر المعرفيـة الاخـرى وعلى رأسـها العقـل كمـا سـنرى. فالـدين من وجهـة نظـر طـه هـو الحقيقـة الاساسية التي تعمل على تصـحيح المصـادر المعرفيـة الاخـرى، لكنـه في الـوقت ذاتـه يقـوم بتأويـل الـدين استناداً الى هذه المصادر، فينقلب على ما يدعو اليه.

مع ذلك نذكّر بان ما نتحدث عنه انما هو الدين وفقاً للفهم البشـري المفتـوح، لا كمـا في ذاتـه. وان مـا يطرحه طه من تصورات دينية قـد جـاءت وفـق فهمـه للدين في قبال الافهام الاخرى، رغم انه لم يعالج هذه الاشكالية صراحة، بل كما سنرى انه يوهم القارئ بـان

ما جاء به يستند الى الدين ذاته في قبال المصادر الاخرى المعارضة وعلى رأسها المصدر العقلي.

ثم ان طه لم يكتف بتوسعة مفهوم الدين، حيث جعل العلم متضمناً فيه كتضمن الجزء في الكل، بل اضاف الى ذلك توسعة العلم بحيث يشتمل على جميع العلوم الدينية والدنيوية كالطبيعية والرياضيات الخ.

ويبدو ثمة خلط في العلاقة بين العلم والدين، فالعلم جزء من الدين، لكن في الوقت ذاته ان العلوم الدينية جزء من العلم. ومن حيث التحليل ان العلاقة التي رسمها طه بين العلم الديني والدين هي علاقة تبعث على الخلط وعدم الضبط. فالعلم الديني يمثل فهماً للدين او يتضمنه، لذا لو اعتبرناه جزءاً من الدين فسيصبح الفهم الديني جزءاً من الدين، وهو خلط بين وجودين: ما هو ذاتي، وما هو موضوعي. وبلغة عمانوئيل كانت هو خلط بين ما لذاتنا، وما في ذاته.

اما الدين فقد اعتبره اعم من الايمان، فالاصل في الدين هو الحياة الطيبة، والحياة الطيبة على ثلاث شعب: شعبة العلم وشعبة الايمان وشعبة العمل. فشعبة الايمان تدخل فيها كل الاعتقادات، وشعبة العلم تدخل فيها كل المعارف، وشعبة العمل تدخل فيها كل الافعال. لذا فالدين يشتمل على هذه الشعب الثلاث، وبعضها يتكامل بالبعض الاخر.

ويمكن ان يعمم هذا الحال على القيم الاخلاقية، فاذا كان ثمة توحيد بين الدين والاخلاق؛ فان الامر ينعكس على العلاقة بين الاخلاق وبين الشعب الثلاث التي يتضمنها الدين، اذ تصبح الاخلاق متضمنة لهذه الشعب؛ فيصبح العلم والايمان والعمل كلها جزءاً من الاخلاق. وهي ما تبعث على الخلط بين المفاهيم المختلفة.

الاخلاق الكونية والعقل المحلي

لقد اعتبر طه ان القيم الاخلاقية لا تنتزع من الجزئيات، حيث استثناها من بقية المعارف الاخرى ليعتبرها الاصل الغيبي المبثوث لدى النفس البشرية، كالذي اشار اليه في (بؤس الدهرانية) الصادر عام 2014، اذ اعتبرها مبثوثة في فطرة الانسان بواسطة النفخة الالهية، والفطرة هي الخلقة السليمة التي تجيء ابتداء على وفق قانون الدين الحق. ولما كان الانسان يحمل في باطنه هذه القيم بوصفها معينات لا مجردات، متلقياً لها من عالم روحي؛ وجب ان يكون هذا الباطن هو الفطرة. فالفطرة هي خلقة روحية، او انها تمثل الاخلاق كما جاء في (سؤال الاخلاق).

واستدل على ذلك كما في (بؤس الدهرانية) بان قيمة العدل – مثلاً - لم تتحصل في باطن الانسان بواسطة انتزاع صفات مشتركة للعادلة، فتكون القيم الاخلاقية معان منتزعة من الجزئيات، مثل ان العادل هو الاصل والعدل هو الفرع، بل على العكس، حيث العدل معنى قائم في باطن الانسان قبل علمه بالحالات العادلة.

وتأكيداً لهذا المعنى اعتقد في (شرود ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 ان المجتمعات الانسانية على اختلافها تشترك في مجموعة ادنى من القيم الاصلية المحمودة والمذمومة، وسمى المحمودة بالمعروف والمذمومة بالمنكر.

وفي كتابه (الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري) الصادر عام 2006 قسّم الاخلاق الى عامة وخاصة، والعامة مستمدة من الفطرة الادمية مثل خيرية العدل وشرية الظلم. مع اعترافه بعدم تصور وجود

كونية شمولية حقة بغير اعتبار هذه القيم، والعمل على مقتضاها. اما القيم الخاصة فهي تختلف من امة لاخرى.

لكنه قبل ذلك، وبالتحديد في (سؤال الاخلاق) اعتبر الاخلاق الاسلامية كونية لا محلية، ووصفها بانها عميقة لا سطحية، وحركية لا جمودية، ومن ثم فهي الاخلاق الحسنى، لذلك جعل من الاسلام افضل الاديان.

وما قدمه بهذا الصدد يعتبر من المزاعم المرسلة بلا دليل، خاصة ان تقييده للاخلاق الكونية بقيد الاسلامية يجعل المشتركات الاممية مدينة الى الاسلام، فكيف يمكن التوفيق بذلك اذا ما كانت هذه المشتركات قد سبقت هذا الدين؟!

ومن الغريب ان ينفي هذا المفكر المشتركات العامة للفكر البشري خارج اطار الاخلاق الاسلامية. وربما لهذا السبب اعتبر دليل صحة الاسلام انما يأتي من الاخلاق لا الفكر المجرد. رغم ان من الفكر ما هو حدسي وما يفوق الحدس.

ولو قيل ان الاستدلال على قِدم الدين، وبالذات الدين الاسلامي، جاء من خلال الاية القرآنية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ﴾ (آل عمران\ 19)؛ لقلنا ان هذا الاستدلال لا يعطي مشروعية بافضلية دين على اخر، حيث انها تعود الى دين واحد هو الاسلام.

ومن حيث التحقيق ان الوضوح الذي نجده لدى الاخلاق المشتركة بين البشر يجعل من الأوْلى الاعتراف بحدسيتها، اي انها نابعة من الحدس البشري، بغض النظر عن الدين وغيره من العناصر الخارجية.

***

وعموماً ان العنصر القيمي الـذي اسـتحوذ على تفكـير طه جعله يرى كل شيء نابعاً عن الاخلاق، وان الاخلاق مصدرها الدين، واضاف الى ذلك ركنـاً ثالثـاً هـو العلم، فاصبح الحـديث عن هـذه الاركـان الثلاثـة متـداخلاً من دون حدود واضحة.

فالدين كمـا يفهمـه طـه يختلـف عن دين المتكلمين والفقهاء وغيرهم من المتشرعة (النظام المعياري وفق تصـنيفنا)، ولا يجـد لـه توافقـاً الا مـع دين العرفـاء بمفاهيمهم الوجودية الخاصة، مع حرصه على التخفيـف من هذه المفاهيم.

لـذا فهـو في (روح الـدين: من ضَـيق العلمانيـة الى سَـعة الائتمانيـة) الصـادر عـام 2011، اعتـبر الـدين فطرة كـذاكرة روحيـة غيبيـة، وانـه لا دين حـق غـير اسلام الوجه لله وحده. لذا اوجب ان يكون الاسـلام دين الفطرة بحق، اي هو ذاكرة التوحيد الكاملة. لذا وجب على المسلم ان يسـعى الى اخـذ فقهـه الحي من هذه الفطـرة نفسـها، والا فلا اقـل من ان يتخـذ فطرتـه محكـاً يختـبر بـه مـا يفتيـه غـيره. ومن ثم فالمسلم لا يحتاج الى صناعة الفقه بقـدر مـا يحتـاج الى تزكية النفس.

الفطرة والنص الديني

لقد تضمن كتاب (الحوار أُفقـاً للفكـر) الصـادر عـام 2013 الاشـارة الى ان كـل انسـان مفطـور على القيم، وهي معـان مشخصـة وحيـة مبثوثـة في روح الانسان مثل العدل والتقوى والرحمـة، حيث يجـدها الانسـان في نفسـه اصـلية غـير تابعـة، وحيـة غـير جامدة، وتامة غير ناقصة. لـذا فهي ليسـت موجـودة في عالم اخر خارج الواقع، وانما هي معـان مودعـة

في روح الانسـان او فطرتـه، وهـو يتعامـل بهـا في سلوكه اليومي، وقد نزلت بها الاديان السماوية التي اتت على وفق الفطرة. فالاديان لم تنزل بالاعداد او غيرها من المجردات وانما نزلت بالقيم المشخصـة. واعتـبر وظيفـة الـوحي هي ان يخبرنـا بوجـود هـذه المعـاني في فطرتنـا ويرشـدنا الى كيفيـة التصـرف وفقهـا. فلم يـنزل الـوحي الينـا لكي يخبرنـا عمـا يستطيع العقـل المجـرد ان يصـل اليـه من الحقـائق الكونية باجتهاده ونظره، وانما ليذكرنا بهذه الحقائق المعنوية التي فطرنا عليها.

لكنه في ذات هذا الحوار وفي ذات السياق ابدى مـا يناقض ذلك حينما قال بان العقلانيـة الايمانيـة تنبـني على مبـدأ اليقين بحيث ينبغي للمـؤمن ان يختـار القيمة التي يحصـل لـه اليقين في نفعهـا وان يختـار الوسـيلة الـتي يحصـل لـه اليقين من نجاعتهـا. ثم تساءل: هل يمكن ان يصل المؤمن بنفسه الى هـذه الوسـائل الـتي يكـون على يقين في نجاعتهـا، والى هـذه القيم الـتي يكـون على يقين من نفعهـا؟ وردّ على هذه الاسئلة بما يناقض ما سلف ذكره، وهو ان الجواب عليها يأتي من الممارسة الدينيـة نفسـها، اذ نـزل الـوحي الالهي لكي يمـد المـؤمن بهـذا اليقين المفقـود عنـد غـيره، فهـو الـذي يحـدد لـه المقاصـد والقيم التي يكون نفعها يقينيـاً، ويحـدد لـه الوسـائل والاسباب التي تكون نجاعتهـا يقينيـاً. اي ان اليقينيـة الـتي تنبـني عليهـا العقلانيـة الايمانيـة مصـدرها النصوص الدينية المؤسسة. فالقيم لا تسـتمد الا من النص الديني. وبالتالي لا يمكن للانسان ان يضـع من عنده القيم الاصلية.

هذا في حين عاد وقال بان القيم لا توجـد في خـارج الانسـان وانمـا في داخلـه، فليسـت هي من جنس المفـاهيم المجـردة كمفهـوم العـدد، بـل هي معـالم مشخصة تشخيصاً كاملاً ومودعاً في باطن الانسـان؛ تنزل منه منزلة المنـارات والمصـابيح الـتي تنـير لـه الطريق في الوجـود، وتـبين لـه سـبيل السـلوك في الحياة، ومنهج التصرف في الوقائع والاحداث.

لقد اعتبر طه القضايا الاخلاقية فطرية اعتمـاداً على النص الديني. حيث اعتبر النص اسـاس القـول بفطريـة القيم خلافاً للقضايا الاخـرى الـتي لم يعرفنـا بهـا، مثـل الرياضيات والكونيـات. وكأنـه بهـذا يمثـل احـد رجـالات المنهج البياني، رغم انه ابعد ما يكون عن هذا المسلك.

ونجد في هذا المجـال تناقضـاً فيمـا نقلنـاه عنـه في ذات السـياق من الحـوار. فهـو يقـول ان القيم الاخلاقيـة فطريـة تنـير للانسـان طريقـه، لكنهـا في الوقت ذاته مسـتمدة من النص الـديني، اي لا يمكن التعـرف عليهـا الا من خلال النص، فهـو الـذي يحـدد هذه القيم والوسائل الناجعة في تحقيقها.

وحقيقـة ان الجمـع بين فطريـة القيم ومصـدرها النصي هو جمـع متنـاقض. فـاذا كـانت القيم فطريـة لكان من الممكن ادراكها بمعزل عن النص، وهو مـا يستلزمه قوله السابق الـذكر بـان القيم مبثوثـة في روح الانسان، حيث يجدها الانسان في نفسه اصـلية غـير تابعـة.. امـا اذا كـان مصـدر هـذه القيم النص الديني، اي لا يمكن التعرف عليها بدون النص، فهـذا يعني انها ليسـت فطريـة، وانمـا منبعهـا النص ذاتـه. فـالجمع بين فطريتهـا وبين تحديـدها من قبـل النص هو جمع متناقض. وكان الاولى ان يقـول كمـا سـبق للعديـد من العلمـاء ان قـالوا: بـان النص ليس هـو

مصـدر هـذه القيم، بـل هـو ممضٍ لقـرارات العقـل (الفطري) دون ان يكون الاصل في تحديدها، كالذي تبناه علماء المعتزلة والزيدية وغالب الامامية الاثـنى عشرية، بل وحتى المدرسة التيمية وبعض التوجهات الحنبلية[13].

ويذكّر هذا التناقض بما ذهبت اليه فرقـة الاخباريـة – من الامامية الاثنى عشـرية - حـول مصـدر الاعتقـاد بالمسألة الالهيـة، حيث سـلموا بانهـا فطريـة، لكنهم استدلوا على فطريتها اعتماداً على النص الديني، او الادعاء بتواتر الاخبار عن ائمة اهـل الـبيت بمـا يفيـد هذا المعنى، كالـذي ادعـاه مؤسس حركـة الاخباريـة محمــد امين الاســترابادي[14]. وهي طريقــة تســتلزم الدور، فالمسألة الالهية تتوقف على اثبات فطريتهـا، والفطـــرة تتوقـــف على اثبـــات المســـألة الالهيـــة ومترتباتها الدينية.

ويشتد التناقض في هذا المجال عنـدما اسـتدل طـه على الفطـرة بـالنص الـديني، رغم ان هـذا النص او الــدين عمومــاً يحتــاج في حــد ذاتــه الى دليــل يثبت حقانيته. وسـنرى انـه يقـر بـالعجز عن تقـديم دليـل قطعي يحتج به في هذا المجال وغيره.

اسبقية الاخلاق على الوجود

لقد سـبق ان عرفنـا بـان طـه قـد وحّـد بين الاخلاق والدين، وانـه اعتـبر خاصـية الانسـان متمثلـة بهـذين العنصـرين، لكنـه عـاد واضـاف ملازمـة اخـرى بين الاخلاق والوجود، بل واعتقد بان الاخلاق سابقة على

[13] يحيى محمد: النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (4).
[14] محمد امين الاسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة، ص227-228. كذلك: النظام المعياري.

الوجود، الامر الذي يلزم عنه القول باسبقية الدين على الوجود.

ففي (شرود ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 اشار الى انه في (سؤال العمل) ابطل الاعتقاد السائد بتقدم الوجود على الاخلاق، وادعى ان العلاقة بينهما متلازمة من دون اسبقية، وذلك بدءاً من الوجود في غيب الارحام ثم سيراً مع الوجود في عين الاعيان، حيث تقترن كل هيئة خَلقية بصيغة خُلقية على قدرها، والعكس بالعكس، فلا خَلق بغير خُلق ولا خُلق بغير خَلق. واضاف بانه ليس شرطاً في التخلق ان يشعر به الولد في رحم امه شعوره به بعد خروجه الى العالم والواقع، فما يسمى بالاستعدادات ليس في الاصل الا هذه الاخلاق الخفية.

فهذه هي الدعوى التي جاءت في (سؤال العمل)، وقد اعتبرها طه خطوة اولى مهدت لدعوى اخرى ابعد منها، واشار الى انه ارجأ الاعلان عنها الى حين الحصول على الادلة الكافية عليها، ومن ثم انتهى الى اليقين من صحتها، وهي الدعوى التي اثارها في (شرود ما بعد الدهرانية) والتي تقول بان الخُلق يتقدم على الخَلق زمنياً ومنطقياً، وقدّم حولها عدداً من الادلة التي وصفها بالائتمانية.

وخلاصة ما ذكر هي ان الله خاطب بني ادم مرتين: يوم الاشهاد ويوم الائتمان، وذلك قبل النشأة الاولى، وحمل هذا الخطاب الى الانسان – وهو لا يزال في عالم الغيب – قيمتين خُلقيتين هما الشهادة والامانة، وألهمه العلم بهما والعمل على وفق هذا العلم. واستنتج من ذلك ان اداء الشهادة

وتحمل الامانة هما فعلان خُلقيان صريحان، وهو ما زال نوعاً من الكينونة قبل خلقه الذي هو اخراجه من عالم الغيب الى عالم الشهادة. واعتبر مفهوم الكينونة اقرب الى مفهوم الامر منه الى مفهوم الخَلق، وبالتالي فالانسان الغيبي هو كائن امري لا كائن خلقي، وان مدلول الكينونة يضاد مفهوم الوجود، حيث هذا المفهوم هو اقرب الى معنى الخلق منه الى معنى الامر. لذلك صح القول بان الانسان كائن امري، ولا يصح القول بان الانسان موجود امري. كما استدل من اية الميثاق او ما يسميها بالاشهاد، فاعتبر بان من الصحيح ان يقال بان الانسان الغيبي مأخوذ كما ورد في الاية، بدل القول بان الانسان الغيبي موجود، ثم ان هذا الانسان قد أُخذ من مأخذ مخصوص هو ظهور بني ادم وفق الاية الكريمة، لذا يلزم انه شيء كامن في هذا المأخذ المخصوص، واعتبر الكمون خلاف الوجود، اذ الكمون كينونة بالقوة، بينما الوجود كينونة بالفعل، وبهذا جاز القول بان الانسان الغيبي عبارة عن كائن كامن لا كائن موجود.

ثم انه جعل الاخلاق متقدمة على الخلق ومؤثرة عليه من وجوه، ومن اغرب ما استدل به على توقف الخَلق على الاخلاق وجوداً، هو ان المولود ما لم يتلق من ابويه اسماً يتخلق به فكأنه غير مولود، بل كأنه غير موجود، بل كأنه غير كائن، لأن تعين الاسم هو الذي يورث هذه الكينونة، والا فلا كيان له وإن صرخ..

وهو تعبير يقارب الفكر الهايدجري كما في مقولة هايدجر: ليس ثمة شيء موجود بدون تسمية. لكنه ليس بالدليل الذي يُطرح في مجال الفلسفة

والفكــر، وكــان الاولى طرحــه في محافــل ثقافــة الخيال الادبي خـارج الاطـار العلمي والمنطقي، وان الاخـذ بـه يجعـل من الممكن الاسـتدلال بـاي شـيء على كـل شـيء، وهـو مـا دأبت الصـوفية والباطنيـة استخدامه بغـزارة قـديماً، ومثقفـو مـا بعـد الحداثـة وآباؤهم حديثاً.

والغريب ان طه عاد خلال عام 2023 ليقرر ما كـان يقوله في (سؤال العمل) وينقلب على ما استجد لـه من تقدم الاخلاق على الخَلق منطقياً وزمانياً كالــذي جـاء في (شـرود مـا بعـد الدهرانيـة)، ففي (سـؤال السـيرة الفلسـفية) حسِـبَ مقولـة (اسـبقية الخَلـق على الخُلــق) هي دعــوى ضــمن عــدد من الــدعاوى التي اخـذت بهـا الفلسـفة المجـردة، واعتـبر ابطـال الفلسـفة المسـددة لهـذه الـدعوات يمثـل تقـدماً فلسفياً كبيراً، اذ بها تُكتشف حقائق غاية في الاهمية لم تهتــدِ اليهــا الفلســفة المجــردة لجمودهــا على انفصال هذه الجوانب بعضها عن بعض: مثنى مثنى.

يبقى ان نشير الى ان الادلة اللغوية التي اسـتخدمها طــه في تقــديم الاخلاق على الخَلــق وانتزاعهــا من النص القرآني تفضي الى عكس مـا اراد اثباتـه. امـا الاستخدامات اللغوية التي استعان بهـا فيمـا تعـارف عليه من القـول دون غـيره؛ فهي لا تنفـع في الادلـة الفلسفية.

فالادلــة اللغويــة المســتفادة من النص القــرآني قــد تعطي دلالات معكوســة، حيث نجــد في نفس ايــة الميثاق التي استخدمها في الدليل وما تلاها من آيــة انهما يصـرحان بوجـود جماعـة من بـني ادم هي من كــانت موضــوعاً للميثــاق او الاشــهاد، وليس جميـع البشر بمن فيهم ادم الاب. اذ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَــذَ

رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ الاعراف\ 172-173.

لذا كيف يمكن اعتبار هاتين الايتين دليلاً على ان للانسان مرحلة غيبية سابقة على خلقه، وهما ليسا بصدد جميع البشر ولا بخصوص ادم الاب الذي هو الاصل في نشأة الانسان؟ علماً بان أول من ألهم العرفاء بهذا المعنى الموسّع لآية الميثاق ودلالته على الاشهاد الصوفي هو الجنيد خلال القرن الثالث الهجري، كما سنعرف.

كذلك ان القرآن الكريم يشير الى ان خَلق الانسان بدأ من طين قبل سريان النفخة الروحية فيه[15]، لذا كيف يمكن افتراض ان يكون له عالم روحي غيبي قبل عملية الخلق هذه؟

أما ادعاء طه بان الله خاطب بني ادم يوم الائتمان، ويقصد بذلك ما جاء في اية الامانة، فغير دقيق، حيث تخلو الاية من ذكر المخاطبة، خلافاً لاية الميثاق، اذ المخاطبة فيها صريحة. والاهم من ذلك ادعاؤه بان الانسان في هذا اليوم كان لا يزال في عالم الغيب، وهو عالم روحي، لكن كيف ينسجم هذا التصور مع ان عرض الامانة قد شمل السماوات والارض والجبال، وهي ليست من عالم الغيب؟ وكما جاء في قوله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

---

15 كما جاء في قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ الحجر\ 28-29. كذلك قوله تعالى: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ سورة ص\ 71-72

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً الاحزاب\ 72.

هذا بالاضافة الى ان القضايا اللغوية العامة لا تصلح في ان تقدم كأدلة فلسفية، فسواء عالم الامر او عالم الكينونة، كلاهما لا يمكن افتراضه من دون وجود، بمعنى ان لهما وجوداً خاصاً يختلف عن وجودنا الشهودي، وبالتالي فالاخلاق المفترضة في العالم الغيبي لا يمكنها ان تتحقق من دون تقدم اسبقية الوجود، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذا الوجود.

وينطبق هذا الحال على علاقة الخَلق بالاخلاق، حيث لا تظهر الاخيرة الا بعد سنوات من عمر الانسان، فالخَلق سابق وممهد لظهور الاخلاق لا العكس، رغم ان الحدس الاخلاقي هو معرفة فطرية او قبلية دون ان يكون مكتسباً من الخارج.

وتُذكّر هذه المغالطة بما جرى للعرفاء والفلاسفة الاشراقيين من وصف يتعلق بالاعيان الثابتة، حيث اعتبرت منفكة عن الوجود ومتقدمة عليه، فهي في حيز الامكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أزلاً وأبداً. او انه ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية. لكن مع ذلك فان المقصود من نفي الوجود عن الاعيان الثابتة؛ هو نفي الوجود الخارجي او الجعلي عنها، فهي موجودة بوجود غيرها من دون جعل. اي انها من لوازم الاسماء والصفات الالهية، وهي موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الاقدس، والمخاطبة بخطاب (كن)[16].

***

---

[16] انظر التفاصيل في: النظام الوجودي.

اذاً، خلاصة ما عرضناه هو ان طه اعتبر الدين مصدر الاخلاق، بل ومصدر العلوم قاطبة بما فيها الدينية كما في (سؤال العمل) قبل ان يغير رأيه في (الحوار أُفقاً للفكر) ومن بعده (سؤال السيرة الفلسفية)، كما انه اعتبر الاخلاق سابقة على الوجود، ومن ثم فان الدين يجب ان يكون سابقاً بالاولوية على الوجود.. وليس ثمة تكويناً معرفياً يمتاز بالكونية والشمول باستثناء الاخلاق، وهو ما يعني جعل العلم الديني ذا طابع كوني عام. اما بقية المعارف البشرية وفلسفتها فكلها محلية وليست كونية، مثلما سنلقي عليها الضوء خلال المراجعة المقبلة.

الفلسفة والاخلاق

سبق لطه في الجزء الاول من مشروعه (فقه الفلسفة) الصادر عام 1995 ان وضع مدخلاً عاماً طرح فيه ما سماه "فقه الفلسفة"، حيث غرضه الوقوف على اسباب التفلسف، وموضوعه هو الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، حيث ينظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات واقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وافعال وصفات توافق او تخالف هذه الترجمات والاقوال والمضامين.

فالصلة الجوهرية بين الخطاب والسلوك في الممارسة الفلسفية هي من وظيفة فقه الفلسفة. ومن ثم لا بد من النظر في كلام الفلاسفة وفي مطابقته لسلوكهم، بالاسباب التي يتوصل بها كلامهم الى انشاء مضامينه، ويتوصل بها هذا السلوك الى اتخاذ مظاهر موافقة لهذه المضامين، حيث يتعلق فقه الفلسفة بالاسباب الخفية التي

تكمن وراء الظـواهر الجليـة باثباتـات الفيلسـوف وتصرفاته.

فالنظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسـة الفلسفية قولاً وفعلاً لا انفصال بعضها عن بعض، بـل في اتصالهما معاً، بحيث لا اعتبـار بقـول الفيلسـوف حـتى يتم النظر كيـف هـو عنـد الـدليل، ولا اعتبـار بدليله حتى يتم النظر كيف هو عند العمل، اذ القـول بغير دليل في الفلسفة لا يقبل، والـدليل بغـير عمـل فيهـا لا ينفع. وعليـه فـان المقتضـى النظـري لفقـه الفلسفة هـو ان تسـند الاقـوال الى الادلـة، وتسـند الادلة الى الافعال، ولا يجوز قطع بعضـهما عن بعض باي حال. واعتبر ان فقه الفلسفة متى لم يدل على النظـر في سـلوكات اصـحاب النصـوص الفلسـفية فسيخل بغرضه ويفقد جدواه.

أما منهج هـذا البحث فهـو مجموعـة آليـات اجرائيـة مسـتمدة من افـاق علميـة مختلفـة، وفائدتـه الحصـول على ملكـة التفلسـف والوصـول الى الابـداع الفلسـفي الذي سنعود اليه في مراجعة قادمة.

لــذلك اعتــبر فقــه الفلســفة يعــود الى العلم لا الفلسـفة، حيث يتصـف بثلاث خصـائص، وهي انــه: علمي لا فلسفي وانه تكاملي لا تجـزئي وانـه عملي لا تجريدي. وهو الحال الـذي وجـد تأكيـداً في الجـزء الثاني من مشروعه، حيث صرح بانه يتعين علينـا ان ننظـر في الفلسفة كمـا ينظـر العـالم في الظـاهرة رصداً ووصفاً وشرحاً. مؤكداً على ان الفلسفة ينبغي ان لا تكــون قــولاً فحسب، بــل هي قــول مــزدوج بالفعل، وخطــاب مــزدوج بالســلوك، فنحتــاج الى النظر فيها على هذا المقتضى. وهـو النهج المسـمى بفقه الفلسفة.

كما جاء هذا التأكيد في كتاب (من الانسان الابتر الى الانسان الكوثر)، حيث اشار الى ان فقه الفلسفة هو علم ينظر في آليات انتاج الفيلسوف لاقواله وافعاله قصد التوصل الى كشف بنيات هذه الاقوال والافعال، وتشمل هذه الآليات: الترجمة نقلاً وتحويلاً، والمفهوم اصطلاحاً وتأثيلاً، والتعريف تقريراً وتمثيلاً، والدليل استنتاجاً وتخييلاً، كما تشمل السيرة نموذجاً وشذوذاً.

وحدد اخراج آليات فقه الفلسفة باربعة مصنفات مستقلة، وعناوينها كالتالي:

1ـ الترجمة والفلسفة او فقه الترجمة الفلسفية
2ـ العبارة الفلسفية او فقه التعبير الفلسفي
3ـ المضمون الفلسفي او فقه التفكير الفلسفي
4ـ السيرة الفلسفية او فقه السيرة الفلسفية

وقد صدر المصنفان الاول والثاني. ثم صدر مؤخراً المصنف الاخير بعنوان (سؤال السيرة الفلسفية)، لكن طه لم يورد فيه ذكر مصطلح "فقه الفلسفة"، بل اكتفى بتحديد مجال الفلسفة ضمن اطار السيرة الاخلاقية، مع تمييزها عن مجال العلم بما يختلف عما جاء في مشروعه السابق. وكأنه بهذا الفعل قام بوأد هذا المشروع. اذ لم يعد الجزء الاول ولا الجزء الثاني منه صالحاً للانضمام في النظر الفلسفي بعد التحول الذي اجراه في (سؤال السيرة الفلسفية). وسنبين هذه النقطة خلال الفقرة التالية..

التحول الجديد في البحث الفلسفي

لقد ركز طه في (سؤال السيرة الفلسفية) على تحديد طبيعة الفلسفة ودائرة ما يبحث فيه الفيلسوف. ففي دراساته السابقة انتقد الفلاسفة باعتبارهم

ينتهجون طريقة العقل المجرد، كما وضع "فقه الفلسفة" كعلم جديد لا يكتفي بدراسة آليات الانتاج الخطابي للفيلسوف، بل يضيف الى ذلك دراسة افعاله وسلوكه، حيث وسّع من مجال الفلسفة لتتضمن جميع مناحي الممارسة الفلسفية قولاً وفعلاً من دون انفصال. لكنه في الكتاب الاخير حاول ان يضع تحديداً جديداً للفلسفة بعيداً عن العقل المجرد وخطابه الفلسفي، كما وبعيداً عن دائرة ما يختص به "فقه الفلسفة"، فحصرها ضمن مجال محدد دون غيره من المجالات المتعارف عليها في الدراسات الفلسفية، بل واصطنع منها مذهباً بنيوياً مؤلفاً من اعتقادات مخصوصة لا تتناسب مع رسم ما ينبغي ان تتألف منه العلوم والفنون، ومنها الفلسفة. وقد حشد في هذا الكتاب جملة من التأويلات في دراسته للسيرة الفلسفية الخاصة ببعض الفلاسفة والانبياء، وعلى رأسهم سقراط الذي عدّه اول فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي، كما ورجح ان يكون هو الاول في تشبهه بالنبي ابراهيم، وان هذا التشبه هو الذي جعل منه اول فيلسوف على الاطلاق. لكنه استدرك في خاتمة الكتاب فصرح بانه اذا صح ان سقراط هو اول فلاسفة اليونان تحققاً بالسيرة الفلسفية؛ فلا يصح انه اول من تفلسف وتسيّر، بل ذلك يعود الى ابراهيم (ع).

وحقيقة نواجه اربعة محاور من الخلل لدى التصور الطاهي للفلسفة مع بعض المفارقات، ويمكن ايضاحها كالتالي:

المحور الاول:

لقد ابدى طه تفريقاً متهافتاً بين الفلسفة والعلم اعتماداً على الحقل الاخلاقي كموضوع مميز، حيث حدد الفلسفة بانها ذات خاصية اخلاقية، خلافاً للعلم

الـذي يخلـو منهـا. وبنـاءاً على ذلـك جعـل الفلسـفة المجردة تنتحل طريـق العلم في تحصـيل المعرفـة، دون ان تكـون فلسـفة حقيقية، لا سـيما انـه ادعى بانهـا اصـبحت اليـوم تابعـة للعلم، حيث تسـير على خطاه منهجـاً وموضـوعاً؛ كأنهـا جـزء منـه، اي بـاتت تخصصاً علمياً وانشغالاً مهنياً، لذا فقد تحولت الى ما اصطلح عليها بـ "علم الفلسفة".

وأفاد بهذا الشأن بان العقل المجرد هو العقل الـذي يختص العلم بالتوسـل بـه غـير مكـترث بـالقيم. بـل حتى لو اكترث بها فلا يملـك ان يخـدمها في شـيء، لكن لما استقل العلم عن الفلسفة لم يبق اي مـبرر لوجـود الفلسـفة المجـردة، وبالتـالي وجب ان تحـل محلها فلسفة اخرى تنتهج طريقـاً غـير طريـق العلم في الوصـول الى حقائقهـا، ومـا تلـك الا الفلسـفة المسـددة المشـتغلة بـالاخلاق. ومن ثم فـان العقـل الذي تتوسـل بـه هـذه الفلسـفة يـرقى على العقـل الذي يتوسل به العلم؛ فتقدر على ما لا يقدر عليه.

هكذا ان العقل الذي ينبغي ان يتوسل به الفيلسوف في اقامة دعاويه ليس هو العقل المجرد، اي العقـل الـذي ينـتزع المعقـولات من المحسوسـات، بـل هـو العقل المسـدد الـذي يجعـل المعقـولات عبـارة عن معمولات، ولا معمولات بغـير اتخـاذ قيم مخصوصـة. فالفيلسوف الحـق لا يعقـل الامـور الا على مقتضـى التسـديد؛ باعتبارهـا قضـايا انسـانية وليسـت راجعـة للطبيعــة. فالعــالِم في قضــايا الطبيعــة يغــني عن الفيلسوف، وخوض الفيلسوف فيها انما يـأتي عرضا بغية المزيد من الاعتبار لامور الانسان.

اذن من وجهة النظر الطاهيـة ان موضـوع الفلسـفة هو القيم لا الواقـع، حيث الواقـع تكفلت بـه العلـوم.

ومن ثم فالموضوع المعرفي للفلسفة ليس علماً موضوعياً يتوسل بالعقل المجرد، وانما هو معرفة فطرية تدور على الحقائق القيمية متوسلة بالعقل المسدد. وبالتالي فالفلسفة لها مفهوم محدد يتعلق بالاخلاق، بحيث يكون همها الاول والاخير في كل ما تشتغل به هو الانسان. اذ يتوجب ان يكون الفيلسوف فيلسوفاً في اخلاقه، بل وانه مصلح ديني بما يضاهي عالِم الدين. أما الحقول المعرفية الاخرى فقد تم حشرها ضمن مجال العلم، ومنها ما تتداوله الفلسفة المجردة.

ووفقاً لهذا التمييز حسِب اراء الفيلسوف تعكس ذاته بوجه من الوجوه؛ حتى ولو كانت تعبر عن حقائق مسلم بها عند غيره، اذ لا تُطلب فيها الموضوعية التي تُطلب في العلم؛ والا كانت عينه، وكان الفلاسفة عبارة عن علماء، وليس الامر كذلك. هذا على الرغم من انه اعتبر القيم الاخلاقية التي يشتغل عليها الفيلسوف هي قيم موضوعية وليست ذاتية لارتباطها بالفطرة.

على ان التمييز السابق بين الفلسفة والعلم هو تمييز لا يمت الى حقائق الامور بصلة، ويمكن ايراد عدد من الاشكالات المتعلقة به، كما في النقاط التالية:

1ـ وفق ما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية) لم يعد البحث المتعلق بفقه الفلسفة صالحاً للاستخدام الفلسفي، فقد اتصف ببعض الخصائص التي لا تتوافق مع ما جاء في كتابه الاخير. فمن جانب انه سبق لطه ان صنفه ضمن "العلم"، في حين انه في كتابه الاخير عزل العلم بكافة مجالاته وافاقه عن الفلسفة، بما فيها تداول العقل المجرد للقضايا

المعتبرة سابقاً ضمن الفلسفة، وبذلك يكون فقه الفلسفة وفق التصور الجديد غير معني بالفلسفة، حيث يكون مجاله كمجال الفلسفة القديمة ضمن العلم لا الفلسفة.

كما من جانب اخر ان فقه الفلسفة كان يبحث في المزاوجة بين الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معاً. في حين انه في تصوره الجديد اعتبر الفلسفة ليست معنية بالخطاب الفلسفي المشتمل على الترجمات والاقوال، وانما بالسلوك المعبر عنه بالسيرة الفلسفية.

وبهذا فان الجزئين المنشورين بعنوان (فقه الفلسفة) والخاصين بالترجمة والقول الفلسفي؛ لم يعودا ينتميان الى البحث الفلسفي.

2ـ ورد في (سؤال السيرة الفلسفية) مصطلح "علم الفلسفة" الذي عرّفه طه بانه يشتمل على الفلسفة المجردة التي باتت تخصصاً علمياً بعيداً عن التفلسف. لكن ذات هذا المصطلح قد ورد ذكره في بعض ابحاثه السابقة؛ مُعرّفاً اياه بانه علم جديد سعى الى تأسيسه لاكتساب القدرة على التفلسف المبدع والمستقل، وان موضوعه عبارة عن القول والفعل الفلسفيين. وادرج ضمنه "فقه الفلسفة"، وهو ما يناقض ما سبق ان ميّز بينهما في الجزء الاول من مشروع (فقه الفلسفة) من دون تضمن. كما ويناقض ما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية).

ففي بحث له في كتاب (من الانسان الابتر الى الانسان الكوثر) الصادر عام 2016 صرح بالقول: ان اكتساب القدرة على التفلسف المبدع والمستقل لا يغني فيه مطلقاً الاقتصار على تحصيل

اغـراض المقـالات الفلسـفية على طريقـة فلاسـفة الاسـلام، ولا بـالاولى على طريقـة المتفلسـفة المحـدثين، وانمـا يتعين تحصـيل علم جديـد نسـميه “علم الفلسفة”، وموضـوع هـذا العلم هـو الظـواهر الفلسـفية؛ اقـوالاً وافعـالاً، ومنهجـه هـو التعامـل الموضوعي مع هذه الاقـوال والافعـال على طريقـة تعامل العلوم الاخرى مع موضوعاتها.

كما ورد في البحث المشار اليـه بـان علم الفلسـفة يتفـرع الى قسـمين: احـدهما فهم الفلسـفة، وموضـوعه ظـروف انتـاج الفلسـفة قـولاً وفعلاً، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم المقاصد. اما الثـاني فهـو “فقـه الفلسـفة”، وموضـوعه ادوات انتـاج الفلسـفة، قـولاً وفعلاً، ومنهجـه مـأخوذ من منـاهج علوم الآلة.

وواضـح ان تحديـد موضـوع علم الفلسـفة ومنهجـه واعتبـاره علمـاً جديـداً في البحث المشـار اليـه جـاء مناقضاً لما ورد في كل من مشروع (فقه الفلسفة) و(سـؤال السـيرة الفلسـفية)، حيث في كلاهمـا ان موضـوع هـذا العلم ليس معنيـاً بالسـلوك والفعـل الفلسفي، كما انه ليس بالعلم الجديد.

كذلك فان فقه الفلسفة في البحث المشار اليـه قـد جاء مندرجاً ضمن الاطار العام لعلم الفلسفة، وذلك على خلاف مـا جـاء في الجـزء الاول من مشـروع (فقه الفلسفة)، حيث ان طه ميّز بين هذين العلمين بشكل منفصل من دون تضمن احـدهما في الاخـر، فاعتبر علم الفلسفة يقف عند حدود النظـر المجـرد الى المعلوم ولا يتعداه الى اقرار العمـل بـه بوصـفه شـرطاً في تمـام العلم، بينمـا فقـه الفلسـفة يجعـل العمـل جـزءاً من العلم، بحيث تـوجب نتـائج العلم

النظريـــة على صـــاحبها الاجتهـــاد في الاتصاف بها، فيكون فقيه الفلسفة اول العاملين بما يتوصـل اليـه من احكام في الفلسفة.

اذاً فعلم الفلسفة في كتاب (من الانسان الابــتر الى الانســان الكــوثر) ينــاقض مــا ورد عنــه في كــل من مشروع (فقه الفلسفة) و(سؤال السيرة الفلسفية).

3ـ لـــو اعتمـــدنا على المفهـــوم الطـــاهي الجديد للفلسـفة فسـتكون قضـايا المعرفـة المشـتركة بين البشر، ومثلها قضايا الوجود العامة، ليست فلسفية؛ باعتبارها تخلـو من عنصـر القيم الاخلاقيـة. لكن في الوقت ذاته ان من غير الممكن ادراج البحث الذاتي لهذه القضايا ضمن العلم الطبيعي كمـا هـو معلـوم، ولا ضمن مـا سـماه "علم الفلسـفة". فمثلاً لا يمكن معالجــة البــديهات الاوليــة من خلال المنهج العلمي، ذلـــك ان هـــذا الاخـــير لا تقـــوم لـــه قائمـــة من دون الاسـتناد الى هـذه البـديهات. وعليـه اذا كـانت هـذه المعارف ليسـت علميـة ولا فلسـفية؛ فـاين نـدرجها وفــق التصــنيف الطــاهي؟ وهــو مــا يعــني ان هــذا التصنيف لا يفي بشروط متطلبات استيعاب القضـايا المعرفية.

4ـ لـو اننـا عولنـا على التقسـيم الطـاهي الجديد لاصبحت القضايا الميتافيزيقية مثل البحث الوجــودي في (المسألة الالهية) مجـرد لغـو بلا معـنى، اذ ليس لها نصيب في العلم ولا في الفلسـفة. فهي لا تنتمي الى العلم باعتبارهـا ميتافيزيقيـة مفارقـة، كمـا انهـا ليســت قضــية فلســفية وفــق المفهــوم الطــاهي، باعتبارهـــا خارجـــة عن الاطـــار الاخلاقي عمومـــاً، والانسان خصوصاً. وبالتـالي مـاذا نفعـل بمثـل هـذه المسألة التي يتأسس عليها الدين؟

وسبق لطه في (العمـل الـديني وتجديـد العقـل) ان اعتبر الاستدلال على المسألة الالهيـة لا يفضـي الى اليقين، لكنه في مجمل كتبه عدّ هـذه المسـألة من المسائل الفطرية، ومن ذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الدور الاصلاحي للفيلسـوف هـو ان يقـوم بتـذكير الانسـان بالاصـل الفطـري للتوحيـد اعتمـاداً على جعـل مخاطبـه يتنقـل من التوحيـد الـذهني الى التوحيـد العيـني، حيث يجعـل مخاطبـه يحصل الشعور بان التوحيد ليس معنى منغرسـاً في باطنه فحسب، بل هو ايضاً حقيقة ماثلـة للعيـان في الاشياء. فكل شيء واحد بعينه، ناطق بوحدانية ربه. والتوحيد درجات.

وللاسـف ان هـذا الكلام مجـرد دعـوى تخلـو من الدليل. وسنعود الى طرح المسألة الالهية بالتفصـيل وكيف اعـترف بانـه لا دليـل قطعي عليهـا مـع بعض المفارقـات الـتي وقـع فيهـا. يضـاف الى ان هـذه المسـألة لا تنـدرج ضـمن المسـائل الفلسـفية وفـق المفهـوم الطـاهي، كمـا انهـا ليسـت من القضـايا العلمية. ولـو اننـا اعتبرناهـا ضـمن صـنف ثـالث هـو القضـايا الفطريـة؛ لكـان حالهـا لا يختلـف عن حـال الاخلاق، وبالتالي لماذا تم تحديـد الفلسـفة بـالاخلاق من دون هذه المسألة؟

علماً بأنـه عـرّف الحكمـة الـتي ينشـدها الفيلسـوف بانها معرفـة وجوديـة وعقليـة وسـلوكية. والمقصـود بالاخيرة بان الحكمـة تتنـاول حيـاة الانسـان بكليتـه، حيث لا حركـة ولا سـكنة الا ويكسـوها الخُلـق. امـا المعرفـة العقليـة فقصـد بهـا الاحكـام المتجهـة الى العمـل الصـالح. في حين قصـد بالمعرفـة الوجوديـة للحكمة – وهي التي تهمنا - بانهـا تـدور على حقـائق

الاشـياء، ويتطلب ذلـك تجـاوز الظـاهر الى البـاطن. ومـيزة الحكمـة انهـا لا تكتمـل الا بـادراك الوجـود الحقيقي، وهو الوجـود المتمثـل في الحقيقـة الاولى او الحق الاول. وبالتـالي فالحكمـة من جهـة الوجـود افقاً الهياً لا تنفك عنه مطلقاً.

لكن كما هو واضح ان المعرفة الوجوديـة للحكمـة لا علاقة لها بمعالجـة المسـألة الالهيـة كبحث فلسـفي من دون مضامين مفترضة. بل سنرى ان طـه يعتـبر الفيلسوف المسدد لا يمكنـه التعـرف على الحقيقـة الا من خلال الاخذ بالبلاغ عن الذات الالهية من خلال النبي.

5ـ من الناحيـة المنطقيـة، ان البحث في القضـايا الاخلاقية يتوقف على البحث الابستمولوجي الصرف وليس العكس. لذلك لا يمكن معالجـة هـذه القضـية من دون افـتراض الفلسـفة المجـردة بمعـزل عن العلم. فالعلاقـــة بين العقـــل الاخلاقي (المســـدد) والعقل المجرد هي علاقة لزوم، يتقـدم فيهـا العقـل المجـرد على العقـل الاخلاقي (المسـدد) من دون عكس.

ومن حيث الدقـــة، ان تـــرتيب البحث في القضـــايا الفلسفية يبدأ بالبحث الابستمولوجي مروراً بـالبحث الانطلـوجي لينتهي الى البحث القيمي. وبالتـالي لا يمكن تحديد طبيعـة القيم الاخلاقيـة من دون تحديـد طبيعة الوجود، وان طبيعة الوجود لا تتحدد ما لم يتم تحديد طبيعة المعرفة البشـرية. وهـذا في حـد ذاتـه يشكل قلباً للنهج الطاهي رأساً على عقب.

المحور الثاني:

لقد حرّف طه الفلسفة مما هي اطار يتعلق بالافكار الى سيرة اخلاقية محددة، فلم تعد الفلسفة فلسفة كما هو متعارف عليها تداولاً.

فقد اعتبر مجال الفلسفة لا يتجاوز السيرة الفلسفية، وهي انها ليست نظريات وافكار، بل سيرة حية. فهي ممارسة قائمة على مبدأ تصديق افعال الفيلسوف لاقواله. وان الابداع الفلسفي لا يأتي من الاندفاع في تلقف الافكار المجردة، وانما من تعاطي التلبس بالافكار الحية، حيث الرجوع الى سيرة الفيلسوف المنقول عنه والنظر في مدى اتساق فكره مع عمله. وهو خلاف ما كان يدعيه حول تحديد موضع الابداع الفلسفي كما سنعرف.

أما النظريات والافكار والاحكام المجردة، فهي من وجهة نظره تليق بالعالِم لا الفيلسوف؛ لان متعلق اقوال الفيلسوف "ليست الطبيعة المحايدة شأن العالِم، وانما هو بالضرورة الانسان الملتزم، والتزام الانسان يوجب اعتبار عمله بما يدعيه، والمتفلسف الذي لا يعمل بما يدعيه هو متفلسف كذاب".

لذلك عدّ سقراط ابرز نماذج هذه الفلسفة باعتباره ينتهج مسلك التسير. بل من هذه الناحية اعتبره اول فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي.

كذلك انه اعتبر الفيلسوف "انما هو مصلح ديني"، حيث يجتهد في ان يكشف للناس الحقائق والاباطيل التي خُفيت عليهم؛ تبصرة لهم وتوعية، بل ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم من الشرور، مع الاستدلال على ضرورة اتيان الاولى واجتناب الثانية. لكن هذا المعنى يمكن ان يصدق على الخطيب والداعية والكثير من الناس ممن تصدق

افعالهم لاقوالهم. لـذلك فهـو تعريـف فضـفاض غـير منضبط.

المحور الثالث:

لم يكتف طه بتحوير موضوع الفلسـفة الى السـيرة الاخلاقية فحسب، بـل جعلهـا مـذهباً مخصوصـاً دعـا الى تبنيـه سـلفاً. وهـو تشـويه لحقيقـة مـا ينبغي ان تتصـف بـه العلـوم والفنـون من اطـار عـام غـير ممذهب. ويعتبر هذا الفعل اسـوء من الابتـداع الـذي انتهجه بعض العلماء في تعـريفهم لعلم الكلام وفـق التحديـد المـذهبي والايـديولوجي الصـرف، مثـل ابن خلــدون الــذي ضــمّنه مفهومــاً مــذهبياً ذا طــابع أشعري[17].

فقد اوجب طه ان تعود الفلسفة الى الفطرة مـداراً ومســاراً، بمعــنى ان تــدور على مجــال المعرفــة الفطريـة وتسـير على طريـق الاسـتدلال الفطـري، وذلك بما للفطرة من علاقة بمفهوم الائتمـان، وبمـا للفلسفة من علاقة بالحكمة من خلال هذا المفهوم. فقد اعتبر علاقة الفلسفة بالحكمة هي علاقه ائتمان وليس علاقــة امتلاك، وهي لا تنــال الا بالتســير، اي اتخاذ السيرة المنضبطة بمبدأ التصديق، والمتوصــلة بالعقل المسدد، حيث الغايـة من السـيرة الفلسـفية هي طلب الحكمــة ومن ثم الائتمــان عليهــا او على حقائقها، وذلك على خلاف ما سبق اليه في (ســؤال الاخلاق) من ان الحكمـة هي خاصـية العقـل المؤيـد فحسب.

---

[17] انظـر: تـاريخ إبن خلـدون، مكتبة المدرسة ودار الكتـاب اللبنـاني ببـيروت، الطبعة الثالثة، 1967م، ج1، ص821. كذلك: يحيى محمـد: علم الطريقـة، ضـمن سلسـلة المنهج في فهم الاسلام (1).

المهم انـه استـنتج ممـا سـبق؛ ان يـنزل الفيلسـوف الحق مرتبـة الصـديقية، حيث يجتهـد في ان لا يـأتي من الافكار الا صادقها، وان لا يصدق ممـا تلقـاه من غيره الا الصادق منها، فضلاً عن دائم تصديق افعالـه لافكاره، سواء تلك التي اتاها من عنده او تلك الـتي تقبلها من غيره.

وطبقاً لهذا الاسـاس عـد سـقراط خـير مثـال وخـير نموذج محتـذى، وابلـغ من ذلـك الفلسـفة الاسـلامية "الحقـة" الـتي جعـل منهـا فلسـفة تـؤمن بـان لا تفلسف حق في غـير صـلاح الانسـان. أمـا سـقراط فقـد حسـبه اول من جمـع بين الفلسـفة باعتبارهـا ائتماناً على الحكمة، وبين حياة الفيلسوف باعتبارهـا تحقيقاً لهـذا الائتمـان، وبالتـالي حقـق لاول مـرة مفهوم السيرة الفلسفية.

وعليـه قـام بتأويـل سـيرة سـقراط فاعتبرهـا انبنت على اركـان فلسـفية ثلاثـة هي: التشـبه بـالنبي، والتفكّر، والتخلق الفطري. لكن هـذه السـيرة – من وجهـة نظـر طـه – واجهت منـذ البدايـة تحريفـات اخرجتها على اصالتها السـقراطية الـتي قـامت على مبـدأ الائتمـان على الحكمـة، وهي تحريفـات جعلت من الفلسـفة مجـالاً لاقتنـاء الحكمـة؛ كـان اولهـا التحريـف الـذي احدثـه افلاطـون كمـا في تحريفـه للتشـبه بـالنبي الى التشـبه بالالـه، وعلى شـاكلته الطبيب ابو بكر الـرازي، ثم تلاه ارسـطو ومثلـه ابن باجـة في تحريفهمـا للتفكّـر الى التنظّـر، كـذلك هـو الحال مع نيتشه وعبد الـرحمن بـدوي في تحريفهمـا للتخلق الفطري الى التخلق الغريزي.

هذا بشأن التحريفات المـدعاة، وفقـاً لتـأويلات طه، الا انه لم يشـر الى وجـود فيلسـوف "حقيقي" جـاء

بعـد سـقراط، وكـأن السـاحة الفلسـفية خلت من الفلاسفة، ومن ثم كان على الطاهية ان تعمـل على اعادة احياء ما اسسه سقراط من قبل.

المحور الرابع:

لم يكتـفِ طـه بتحديـد مـا تتمـيز بـه الفلسـفة والفيلسوف طبقاً لمفهوم علاقة الائتمـان بالحكمـة، بل زاد على ذلك تأويله لما تتميز بـه النبـوة والنـبي. وقـد جـاءت المقارنـة بين النبـوة والفلسـفة، وكـذا النـبي والفيلسـوف، كـرد فعـل على المقارنـة الـتي ابتدعها الفلاسفة المسلمون بهذا الصدد.

فمن خلال العلاقة بين الفلسـفة والحكمـة ميّـز هـذا المفكر بين الفيلسوف والنبي، فالفيلسـوف مـؤتمن على الحكمـة، فيمـا ان النـبي يعلـو على الائتمـان بامتلاكها. ومن ثم فالتمايز بين الفلسفة والنبوة قائم على الفـارق بين الائتمـان على الحكمـة وامتلاكهـا. وفي محـل اخـر اعتـبر الفيلسـوف يطلب الائتمـان على الحقيقـة او الحكمـة، فيمـا ان الحكيم - وهـو صاحب العقل المؤيد - يوهب هذا الائتمـان، والفـرق بينهمـا هـو ان الائتمـان الموهـوب يعـان عليـه، حيث العقـل المؤيـد هـو العقـل الـذي يلقى العـون من معقولـه، ويـأمن المكـر؛ لأنـه حاصـل بالاصـطفاء الالهي، في حين ان الائتمـان المطلـوب لا يضـمن العون ولا يأمن المكر؛ لأنه حاصل بالاختيار الذاتي.

وهـو قـد اعتـبر الحكمـة اعلى رتبـة من الفلسـفة، وبالتـالي فالفيلسـوف صـاحب العقـل المسـدد هـو مصلح ديني لكنه لا يمتلـك صـفة الحكيم، انمـا تعـود هذه الصفة الى النبي او صاحب العقـل المؤيـد. في

حين سبق له في احد ابحاثه ان اعتبر الفيلسوف هو انسـان حكيم، ففي كتـاب (من الانسـان الابـتر الى الانسـان الكـوثر) اعتـبر ان الجـانب النمـوذجي من الفعـل الفلسـفي يتمثـل في امـور اربعـة: احـدها موافقة ظـاهر الفيلسـوف لباطنـه، والثـاني موافقـة فعله لقوله، والثالث لزوم هذه الموافقـة المزدوجـة حتى يستحق ان يؤخذ عنه باعتبـاره معلمـاً، والرابـع التغلغل في هذه الموافقة المزدوجـة حـتى يسـتحق ان يُقتدى به باعتباره حكيمـاً. وبالتـالي فالفيلسـوف هو انسان صادق وعامل ومعلم وحكيم، مـع امكانيـة ان يحصل شـذوذ في هـذه القيم النموذجيـة، سـواء كانت شذوذ ايجابية تحيي وترسـخ هـذه القيم ضـمن المجال التـداولي للفيلسـوف، او سـلبية تعمـل على اماتة هذه القيم او الاضرار بها.

كما ثمة فروق حددها بين الفيلسـوف والنـبي طبقـاً لمعجم مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة، منها ما يتعلق بالعقلين المسدد والمؤيـد. فـاعتبر المعرفـة النبويـة هي معرفة مؤيدة كلها، اما المعرفة الفلسفية الحقة فهي معرفة مسـددة، وان التسـديد هـو دون التأييـد درجة. وهـو قـد اكـد على ان المعرفـة المؤيـدة هي فطرة لا صنعة، وبذلك لمّح بـان المعرفـة الفلسـفية صنعة، لكنه مـع ذلـك اسـتدرك وجعـل من الفلسـفة "الحقة" ما لها صلة بالفطرة، فهو يعتبر الفيلسـوف المسـدد يأخـذ من الفطـرة قيمـه من خلال ايصـال القيم بصـفات الـذات الالهيـة، لكنـه لا يسـتطيع ان يصلها بالذات الالهية نفسها كما يصلها النبي المؤيـد، لان الذات الالهية تخاطب النبي بهذه القيم.

وفي معرض نقده للطبيب ابي بكر الرازي، عبّر عما يقوم به العقل المسدد بالواسطة المبينة، وما يقـوم

به العقل المؤيد بالواسطة المبلغة. اما الواسطة المجردة - العقل المجرد - فتعجز عما لا تعجز عنه الواسطة المبينة فضلاً عن المبلغة. اذ اعتقد بان الانتقال من القوانين المادية الى القيم المعنوية لا يمكن ان يتم بطريق التجريد، حيث لا تنتزع القيمة المعنوية من القانون المادي؛ لانها اصلاً غير موجودة فيه. لكن الواسطة المبينة هي التي تقدر على مد القانون المادي بالقيمة المعنوية التي تناسبه، مسددة العمل به، جلباً للمنفعة او دفعاً للمضرة، وتأتي مناسبة القيمة للقانون نفعاً او ضراً من كون الواسطة المبينة تقتبسها من احد الكمالات الالهية او من فرع من فروعها. وهو قد اعتبر ان كل واسطة مبلغة هي مبينة، فالتبليغ اخص من التبيين. فاذا كانت الواسطة المبينة تهتم بالقيم والمعاني في صلتها بالكمالات الالهية؛ فان الواسطة المبلغة تهتم بالكمالات في صلتها بالذات الالهية فضلاً عن صلة المعاني والقيم بهذه الكمالات.

لكن الملاحظ فيما اشار اليه بهذا الصدد انه مثّل على الواسطة المبينة بالإمام، وعلى الواسطة المبلغة بالنبي. في حين كل ما كتبه في (سؤال السيرة الفلسفية) عن العقل المسدد انما يمثله الفيلسوف "الحق"، وهو ذاته الذي يفترض ان يمثل الواسطة المبينة. تبقى هذه هي الاشارة الوحيدة التي ذكر فيها لفظ "الإمام" كممثل للواسطة المبينة والتي هي بدورها تمثل العقل المسدد كما ذكر في السياق. وقد يعني هذا الطرح بان الفيلسوف هو الامام المبين، كما قد يُحتمل انه جعل من الإمام والفيلسوف معاً ضمن لائحة العقل

المسدد، خاصة وانه مثّل - في عبارة شاذة - على الواسطة المبينة بالإمام من دون حصر.

وحقيقة ان لفظ "الإمام"، هو وصفة جديدة على العقل المسدد دون ان يبين خصائص هذا الإمام.

وعلى شاكلة هذا الحال مثّل على الواسطة المبلغة بالنبي ايضاً من دون حصر. وهو لم يوضح لماذا جاءت عبارته بهذا الشكل من الشذوذ المقلق.

ففي (سؤال السيرة الفلسفية) كانت عباراته تبدي ان العقل المؤيد مخصص بالانبياء دون غيرهم، مثلما ان العقل المسدد مخصص بالفلاسفة والانبياء قبل النبوة. اما في كتبه السابقة فقد اعتبر الصوفية العارفين ممن ينطبق عليهم العقل المؤيد، خلافاً لما جاء في كتابه الاخير الذي بدا فيه انه حصر العقل المؤيد بالانبياء دون غيرهم من حيث وساطتهم التبليغية، وهي ما لا تنطبق على الصوفية. لكنه مع ذلك اشار في عبارة عرضية بان الصوفي هو من يروّض باطن نفسه، وينبغي ان ينضبط الترويض بالعقل المؤيد. والعبارة تحمل معنيين مختلفين كما سبق ان اشرنا.

وعموماً انه اعتبر الفيلسوف الحق يمتلك عقلاً مسدداً، فيما ان النبي يمتلك عقلاً مؤيداً. بل واضاف بان كل نبي كان مسدداً قبل ان يصير مؤيداً. فالنبي قبل الاصطفاء الالهي والتخصيص بالرسالة قد تعاطى التفكّر في الوجود والتخلق في السلوك بما انزله رتبة الصدّيق، ولم يستحق ان يتحمل النبوة الا بعد ان تحقق بالصدّيقية، فكل نبي تسدد قبل ان يتأيد. فالنبي فيلسوف مسدد سابق، او ان كل من اختير نبياً سبق له ان تفلسف تفلسفاً سديداً.

لكن هذا الطرح لا يفتقر الى الدليل فحسب، بل ان الدليل ضده. فعلى الاقل كيف ينطبق تعميمه على عيسى الذي كان نبياً وهو في المهد؟ اي قبل ان يتفلسف تفلسفاً سديداً وفقاً للاسلوب الطاهي[18].

وهو قد اعتبر معرفة الحقيقة تتوقف على معرفة الذات الالهية، والذات لا تُعرف الا بالخطاب المباشر الذي يتلقاه منها طالب المعرفة. والفيلسوف ان كان تجريدياً؛ فسوف لن يكون له سبيل الى هذا الخطاب المباشر؛ لان لغته هي لغة غياب لا لغة حضور، والخطاب لا يكون الا حضورياً. اما اذا كان الفيلسوف تسديدياً؛ فسيكتفي بالاخذ بالبلاغ عن هذه الذات من خلال النبي.

وعلى هذا الاساس اعتبر الطريق الوحيد الذي يوصل الفيلسوف - تجريدياً كان او تسديدياً - الى معرفة الحقيقة العظمى انما هو الاتباع، فان كان تجريدياً فالاتباع يمكنه من ان يستعيد صلته بالكمالات الالهية حتى اذا تحقق بالقيم والمعاني التي استنبطها منها اتجه الى استعادة صلته بالذات المتصفة بهذه الكمالات مدركاً لهذه الذات على قدر اجتهاده في العمل وبناء نظره على هذا الاجتهاد العملي. اما اذا كان الفيلسوف تسديدياً فان الاتباع يمكنه بفضل الكمالات التي تلبس بقيمها ومعانيها من اكتشاف مدى صلته بالذات الالهية؛ موقناً بانه على قدر تعلقه بهذه الكمالات عاملاً بموجباتها الاخلاقية؛ تكون قوة صلته بهذه الذات العلية.

وكما هو واضح ان طه يجعل من الفيلسوف المطلوب هو ذاته الثيولوجي، سواء كان تجريدياً او

---

18 انظر الاية القرآنية القائلة بحق نبي الله عيسى (ع): ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً، قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ سورة مريم\ 29-30.

تسديدياً. رغم انه – كما عرفنا - لا يعتبر الفيلسوف التجريدي يمتلك فلسفة حقيقية كما يمتلكها الفيلسوف التسديدي، اذ يدرجه ضمن لائحة العلم لا الفلسفة.

كذلك حدد طه الفرق بين الفيلسوف والنبي من خلال مفهوم الايقان، وهو اعتقاد يستدل عليه الانسان بما استطاع من الادلة، لذا فهو اعتقاد استدلالي. والفرق بين الايقان عند النبي والايقان عند غيره هو ان النبي يستدل على مطلوبه من غير ان يسبقه شك فيه، بينما غير النبي يستدل على مطلوبه مع سابق شك فيه. او ان النبي موقن بطريق الاستدلال المسدد، وغير النبي موقن بطريق الاستدلال المجرد. اذ الاستدلال المجرد يتقدمه الشك في حين ان الاستدلال المسدد لا يتقدمه شك. وفضل المستدل المسدد على المستدل المجرد كفضل العامل على الخامل.

وهنا يلاحظ ان طه ينسف ما سطّره في كتبه السابقة. فقد كان يعيب على الفلاسفة المجردين قيامهم بالاستدلالات المجردة من دون تسديد، وكان يشيد بالعقل المؤيد كما لدى الصوفية. اما هنا فقد اعتبر كل الاستدلالات باستثناء ما يستدل به الانبياء هي استدلالات مجردة. ويا لها من مفارقة تضاف الى مفارقات المشروع وتقلباته المفتوحة.